

مجلة الفكر والفن المعاصر

لقلعة

العدد (١٥٠) مايو ١٩٩٥



المرطقة

والإضطهاد الديني
في الغرب المسيحي

الثاتيكاني فصل
أسقف فرنسا
ينادي بـلاهوت
علماني جديد

خاص بالقاهرة : إدوار سعيد :

تعقيب على الاستشراق



القاخرة

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



المعد (١٥٠) مايو ١٩٩٥

التمن في مصر: جنيهاً

العراق - ١٥٠٠ فلس - الكويت ١,٢٥٠ دينار - قطر ١٥ ريال - البحرين ١,٥٠٠ دينار - سوريا ٧٥ ليرة - لبنان ٣,٠٠٠ ليرة - الأردن ١,٢٥٠ دينار - السعودية ٢٠ ريال - السودان ٤٧٠٠ ق - تونس ٤ دينار - الجزائر ٢٨ دينار - المغرب ٤٠ درهما - اليمن ١٠٠ ريال - ليبيا ١٦ دينار - الإمارات ١٥ درهما - سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال - غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا - لندن ٤٠٠ بنس - الولايات المتحدة دولاران.

الاشتراكات في مصر :

عن سنة (١٢ عدداً) ٢٤ جنيهاً مصرياً شاملاً البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عدداً] :

● البلاد العربية: افراد ٣٠ دولار، هيئات ٥٢ دولاراً شاملة مصاريف البريد.

● أمريكا وأوروبا: افراد ٤٨ دولار، هيئات ٧٠ دولاراً شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاخرة - جمهورية مصر العربية - القاخرة -

١١١٧ كورنيش النيل - فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصاً للمجلة، وتعتبر عن آراء أصحابها

ولتأثير في حالة عدم النشر. المراسلات باسم رئيس التحرير.

التنفيذ

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالي شكرى

مدير التحرير

عبد جبير

المستشار الفني

حلمي التونى

السكرتارية الفنية

التحرير

مهدى محمد مصطفى

التنفيذ

صبرى عبد الواحد

مادلين ايوب فرج

المصمم

فتحى عبد الله

السماح عبد الله

المراجعات ٢٥

الفصول والغايات ٨٩

المراجعات ١٢٩

الإيقاعات والبرهجة ١٧٩

المحاورات ٢١١

الاشعار والتنبيهات ٢١٧

المشائية والتنوير فى عالم متغير

مكتوباً، فلم أجد الموافقة وحدها، بل التشجيع والمساندة والإصرار على تنفيذه .

كذلك لم أجد لدى الأستاذ فاروق حسنى وزير الثقافة إلا كل دعم ، ولا يزال الرجل على دعمه بالرغم من كل ما يوجه إليه أحياناً فى البرلمان من نغادات ظلامية عنيفة، واستجوابات لا تليق بثواب هذا الشعب، محوراً المجلات الثقافية .

وهناك كما نعلم أزمة فى الورق لارتفاع أسعاره تحملناها ولم تقصر فى الوقت نفسه عن الأداء المتميز لمشروع المجلة، وتطويره عدداً بعد آخر . وكان سمير سرهان خير معين لنا فى تجاوز الأزمة دون خسائر تحريرية .

ومن المصادفات أن الأزمة المفتعلة، التى ندعوها زوبعة فى فنجان، قد تراكمت مع النقاد الكامل للعدد الأخير حول طه حسين وكتاب ، فى الشعر الجاهلى ، فقد وصلنا من شركة

مجلّة القلعة القلعة

النص الكامل
لكتاب
فى الشعر
الجاهلي
طه حسين
تقديم وتنوير
د. سمير سرهان
محرر
مجلّة القلعة



القلعة

النص الكامل
لكتاب
فى الشعر
الجاهلي
طه حسين
تقديم وتنوير
د. سمير سرهان
محرر
مجلّة القلعة



فا من حق قارئ القاهرة، أن يطلع على أسرار مجلته التى اختارها بمحض إرادته لتكون صوته فى زمن الصمت ، ومنبراً للعقل فى زمن التيه اللاعقلانى الملىء بالاضطراب والخلل .

وربما كان البعض قد تابع ما نشرته الصحف عن زوبعة فى فنجان ، القاهرة، ظن عدد من الحريصين عليها أنها تهديد غير مباشر للمجلة بسبب شجاعتها واستقامتها فى إبداء رأى .

ولكننا نريد أن نطمئن الجميع أن ما حدث يجب أن يوضع فى حجمه الطبقى، وأن رئيس الهيئة العامة للكتاب - ناشر المجلة - ليس أقل حرصاً من العاملين فيها على استمرارها، لتجابهها أولاً ، ولولائها بالمشروع الذى أودعه رئيس تحريرها لدى رئيس الهيئة الدكتور سمير سرهان فى اليوم الأول من تسلمه مهامه .

لقد كنت حريصاً أن أودع لدى رئيس الهيئة هذا المشروع

«أخبار اليوم» ، للتوزيع رسالة هذا
نصها:

«تحية طيبة .. وبعد

، يهنا أن نرف إليكم نبأ نفاذ
كل الكميات التي طرحت من مجلة
القاهرة (العدد رقم ١٤٩) . ونظرًا
للإقبال الشديد على هذا العدد
الخاص بكتساب الشعر الجاهلي
لمعيد الأدب العربي الدكتور طه
حسين نرجو موافاتنا بكميات من
الطبعة الثانية قدرها ٢٠٠٠ نسخة
فقط ألفا نسخة لا غير لتغطية
احتياجات الأسواق. على أن يتم
الطبع والتسليم في موعد غايته
٢٨ أبريل سنة ١٩٩٥ حتى يمكننا
الاستفادة من الدفعة القوية وقبل
أن ينفد حماس القراء للعدد مع
دوام التوفيق.

وتفضلوا بقبول فائق
الاحترام..»

ولم تكن قبل هذه الرسالة ننشر
رسائل شركة التوزيع مفضلين
العمل في الصمت ، ولكن الحقيقة
أن أعدادا أخرى نلعت نهائيا
كالعدد الخاص بالفنان شادي
عبد السلام والأعداد التي اشتملت
على محاور حول قضية نصر أبو
زيد والأقباط وجمال حمدان. أما
بقية الأعداد فقد تراوحت نسبة
توزيعها بين ٨٠ و٩٥ في المائة.

وفي الواقعيتين المتلازمتين :
الزوعية في الفئان ، ونفاذ عدد
طه حسين أتوقف طويلا بالشكر
والتقدير والامتنان للزملاء الذين
بادروا إلى محاصرة «الزوعية» ، وإلى
أصحاب الرسائل والبرقيات التي
شدت من أزرنا والتي وصلتنا من
مئات القراء داخل مصر وخارجها
بامتداد الوطن العربي.

ولم يخل الأمر عن رسائل
معدودة هاجمتنا على ما أسمته

«إعادة نشر البغى لرجل مرتد» .
ولم يخل الأمر كذلك من اتصالات
تليفونية تهدد وتتوسع. ولكن
اتصالا من المفكر الكبير الدكتور
إسماعيل صبرى عبد الله كان من
أبرز الاتصالات التي هدتنا من
غواظنا حين قال لي: «لقد قرأت
الكتاب منذ أمد طويل ، ولكن
القراءة الجديدة جعلتني أشعر أن
طه حسين لا يقل حضورا في
مئاته عما كان عليه في حياته» .

إنني إذ أشكر الجميع ممن
حاصروا زوعية الفئان في بدايتها
حتى نهايتها ، وإذ أشكر جميع
القراء الذين حققوا هذا النجاح
الهائل في التوزيع ، فإنني أتوجه
بالشكر العميق أيضا لزملائي في
أسرة تحرير «القاهرة» الذين أبدوا
شجاعة فائقة من مواجهة الزوعية
كانوا الأعمدة التي شيدت عليها
«القاهرة» نجاحها غير المسبوق.

وإذ جاز لنا جميعًا أن نفرح
بهذه الانتصارات ، فإنه من
الواجب علينا أن نستخلص بعض
النتائج :

● فليس صحيحًا أن هذا الجيل
لا يقرأ ، بل هو متعطش للقراءة
وتعوزه فحسب الكتابات الجديدة
بعقله والمستحقة لما يذفقه أحيانا
من قوت يومه. لقد أغرقت الأسواق
في زماننا مؤلفات ومترجمات
تستبيح العقول والذاكرة الجماعية
لهذا الشعب مما أسهم بدور فعال
في إشاعة الظلام والخرافة
وزراعة الشكوك فيما توارثناه من
العقائنية والتثوير .. وكان لابد
من مواجهة هذه الظلمة الطاغية
مواجهة جادة على كافة
المستويات . ولم تكن جهود
المجلات الثقافية التي تصدرها
الهيئة العامة للكتاب إلا ضرورة
قصوى في هذه المقاومة التي
يسهم فيها المثقفون الوطنيون

الديمقراطيون من كافة الاتجاهات
والاجتهادات .

ونحن في «القاهرة» نرى أنفسنا
جزءًا من كل ، وأعضاء من فريق
يضم طليعة من المناير الحرة سواء
صدرت عن الدولة أو عن
الأحزاب ، وسواء أكانت مجلات أو
دور نشر . ومن هنا فإننا نصي
الدور الوطني العقلاني لزميلتنا
«أدب وثقافة» والمجتمع المدني،
والصفحات الثقافية في «الأهالي»
و«الوفد» و«العربي»
و«روز اليوسف» و«أخبار الأدب»
وكذلك جميع دور النشر الصغيرة
والقسيرة التي تغامر برؤوس
أموالها الضعيفة في سوق لا
ترحم ، من أجل ثقافة وطنية
ديمقراطية تعزز مسيرة العقل
المصري والعربي وتقاوم الظلام .

إن القطيعة المعرفية مع رواد
التثوير في تاريخنا الحديث لا تعني
أنهم أمسوا جزءًا من الماضي ، بل
إن أعظم ما فيهم يستمر في
الحاضر يشع انتباهنا إلى
المستقبل .. فليس الكلام عن طه
حسين أو العقاد أو سلامة موسى
إحياء للموتى ، بل هم تراث حي
لم يمت. ولولا القرن ونصف القرن
من النهضة لما كانت القطيعة
المعرفية ذاتها ممكنة. إننا على
هذا النحو لا نعيد إنتاج الماضي
ولا نحدد أسئلة قديمة أو نعيد
صياغة الأجوبة القديمة ، بل نحاول
بمشاعرهم أن نضع خطواتنا على
بداية الطريق الصحيح. ■

عبد الحليم

مؤسسة

أخبار اليوم

الأخبار - أخبار اليوم - أخبار الرياضة - أخبار العوائد - أخبار التجمد - أخبار الالاب - أشرطة - كتاب اليوم

قطاع التوزيع

القاهرة في ٢٣/٤/١٩٩٥

السيد الاستاذ/ الدكتور غالى شكرى

رئيس تحرير مجلة القاهرة

الهيئة العامة للكتاب - القاهرة

١٤٠٨
٩٥/٤/٢٣

تحية طيبة ... وبعد ...

يهنأ أن نرف اليكم نبأ نفاذ كل الكميات التى طرحت من مجلة القاهرة
العدد رقم (١٤٩) • ونظرا للاقبال الشديد على هذا العدد الخاص
بكتاب الشعر الجاهلى لعميد الادب العربى الدكتور طه حسين •

نرجو موافقتكم بكميات من الطبعة الثانية قدرها ٢٠٠٠ نسخة فقط/
الذى نسخته لغير لتغطيه احتياجات الاسواق ، على أن يتم الطبع
والتسليم فى موعد غايته ٢٨ ابريل سنة ١٩٩٥ م حتى يمكننا الاستفادة
من الدفعه القويه وقبل أن ينفذ حماس القراء للعدد ••

مع دوام التوفيق ••

... وتفضلوا بقبول فائق الاحترام ...

توزيع الاخبار
محمدا حجاز

٦ شارع الصحافة - القاهرة ت : ٥٧٤٨٧٠٠ / خطوط ٨ / ٥٧٤٨١٠٠ - ٥٧٤٨٢٠٠ - ٥٧٤٨٣٠٠
فاكس : ٥٧٤٨٧٠١ تلكس دولى : ٢٠٣٢١ محلى : ٢٢٨٢ برقيا : توزيع يوم - القاهرة





• المفكر والناقد الفلسطيني، وأستاذ الأدب المقارن بجامعة كولومبيا (الولايات المتحدة)، ومصدر له قريباً كتابه الثالث عشر بعنوان «الدراسة التاريخية للأدب: الرسالة الفدوية».

عشر)، وكيف أن الهدايات لا تُكتشف بل تُخلق وتتفاعل وتتطور وفق جدل العلاقة بين المعرفة التراثية والحدود الثقافية وديناميات المخيلة.

كان الاستشراق، نقله إدوارد سعيد الحاسمة لتحريك العلاقة بين الشرق والغرب، ورأه الخطاب الاستشراقي العام لوظيفة جدوية وسياسية وتخييلية خدمت السياسات الاستعمارية وشكلت عبءاً لا يتحدر من مخالفتها ضد الإمبريالية. وإذا كانت منهجية سعيد في تحليل النصوص لتأخلف البصمات الخاصة التي تخلطها مقولة التصديق الفردية (التي ناقشها في كتابه السابق) ، فإنها في الآن ذاته منهجية صارمة في معالجة مدى وسطوة الخطاب الاستشراقي، وقدرته على امتلاك تلك التصديق. ولهذا فإن الكتاب الأفراد الذين يناقش سعيد أعمالهم في الكتاب إنما يتجسد ذلك المصالح من الخطاب العام الذي ينتمي لكتابك الفرد والتماريز إلى مسيدة المعرفة الجمعية المتضلة، كما يصره. وبهذا المعنى يكون «الاستشراق» ممارسة بالغة الجدية والأسالة للتحليل النقدي النفسي من جهة أولى، وسلطة تأملات إستراتيجية معمقة حول صحة الثقافات بالعلقة مع الأساليب العامة وإجراءات الخطاب الثقافي، من جهة ثانية.

الحجبة المركزية في والاستشرافي، أن الفطاب
الاستشرافي، وعلى الرغم من الفقلات المهمة التي شهدتها
استراتيجياته على مدى القرنين المرحومين، ظل في الجوهر عاجزاً
عن التوصل بسبب من تمسكه بخلافة كبرى مثل الشرق: أن الثقافة
الشرقية هي في حد ذاتها ثقافة التطور الموقوف بصفة دائمة، كما
رأى جون كوكيت، هذا الأفراد الأيديولوجي والعنجهي كان، في
عزى سعيد، أحد أدوات إنتاج الهيمنة الغربية (مثل الهوية الشرقية)
وتوطيد الغرب في فرض إرادته على الشرق.

ف لكي تتمكن من الاحتفاظ بطاقة معرفية - تقديرية عالية أمام
المعاه المنظم الذي يقترحه نموذج المستشرق الأكاديمي
الحكف عصبويًا ضد الحقيقة التقافية - أمثال برنارد
لويين)، أو المؤرخ المتمركز حول دولة الغربية ضد العنصرية،
والمعرض في خدمة دوائر مركز السياسات الكولونيالية الجديدة) -
أشبال بول جونسون الذي يدعو إلى إضفاء نظام الانتداب
الإمبريالي على شرب العالم الثالث)، أو المفكر والبشوف ما هـ
بعد العدائي الصلحان من أعباء التاريخ (من نوع جان بديار
الذي رأى أن حرب الخليج لم تقع لأنها جزة من نظام العملات
الإعلامية الوهمية)، نحن بحاجة دائمة إلى كذب تقديرة معمة
وتجاعبة مثل الاستشراق، وإلى إهمال ضد الحبيب كمنزج رفع
للملحق الإنساني المذهب إلى اللاشعاع في أعين المائد والسبلح
بعده نظرية وأخلاقية نقدت مختلف خرابات التسيد.

في كتابه، **جوزيف كونراد** ورواية السيرة الذاتية، (1977) في إدوارد سعيد إلى المرور على الروابط العائلية بين مراملات كونراد وروايته القصيرة، تمهيداً لرصد الروابط العائلية الكبرى في شخصيته، والتوتر الذي يمين على وجهه ذاته وحسب بالظروف المتصارعة والمتناقضة لوجوده ضمن عائلة الذوات والآخر، وكيف انتهت هذه السيرة المجادلة إلى تجاوز كونراد لإشكاليات وجوده كـ «آخر» فريد لغربي في اللغة الإنجليزية، وإلى كشف طرق الترحيل ضمن التزكيز الروبيني حول الذات، وفي بدايات: **القصص والمنهج**، (1979)، آثار سعيد مشكلة فكرة البداية حين تستجسد الذوات الغريبة بقوة مؤردة للتغيير، وناقش هذه المشكلة في مراحل ثلاث: في الرواية الكلاسيكية، وفي الأدب البدائي، وفي المفاهيم السكونية داخل البنيوية الفرنسية وطرح سعيد الطراز النموذجي للبدايات كما عبرته عن الفيلسوف الإيطالي **جيانباولستينا فيكو** القرن الثامن



الغرب ذاته يشهد الآن أضف أطوار أزمة التمدد، وتدف في كل يوم خطابات مضادة تشهد على... بقدر ما تعرف - جدل الهوية والغارق انطلاقاً من نقطة نقدية واعية ذاتها وليست (ربما للمرة الأولى في التاريخ الحديث) نتاج سفاع ثقافي مع الخطاب الغربي بمختلف مشروبه وصنوفه.

ولقد معنى ذلك الزمن بسبب، أيضاً، من كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، الذي غيّر وجه البحث العلمي حول العرب، والعالم الإسلامي، والعالم الثالث إجمالاً، بكلمات دينيشيا سميت. وفي كتابه ما قبل الأخير، «الثقافة والإمبريالية» (١٩٩٣) يستكمل إدوارد سعيد الحجة المركزية التي ناقشنا في «الاستشراق» حول العلاقة بين القوة والمعرفة، ويؤري أنه إذا كان النشاط الاستشراقي جزءاً من مؤسسة أكاديمية لتمثيل الآخر واختزاله بقصد الهيمنة عليه، فإن الإمبراطورية (في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) كانت ضرورية جوهرياً لتحديد قسّمات الهوية الغربية كما نعرفها اليوم. والأمر هنا لا يضل بإذاعة أو توسيع الغرب، لأن الإمبراطورية جعلت الثقافات تتوزع بذاتها وتربط سواها، فلم يعد بوسعنا الحديث عن ثقافة «قوية» أحادية. جميع الثقافات هجينة، وتعددية ومتمايزة وغير وحدانية، ولهذا فإن دراسة التجزئة التاريخية للإمبراطورية (وبالتالي العلاقة بين الثقافة والإمبريالية) تعني الهدى مثل والجزائري، والجزائري مثل الفرنسي، والغربي مثل الشرقي بصفة إجمالية.

والخاتمة هنا، كما في «الاستشراق»، هي تلك المسازات، المستقلة نسبياً، أو التي تمتلك «إدارة ذاتية» نسبة مختلفة عن العوالم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتي تتبدى في أشكال جمالية دون أن تنفي أنظمة الإثنوجرافيا والكتابة التاريخية والفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ الأدبي. لكن الثقافة مصدر هوية أيضاً، ووعاء المجتمع عند ما يحفظ فيه خير ما أنتجته الإنسانية، ولكي نتاح المقارنة مع هذا الشكل أو ذلك من السوك المناقض، أو الاقتران مع المؤسسة والدولة (ثم الإمبراطورية) بحيث تبرز إلى السطح صيغة «نحن» و«هم»، «ذات» و«آخر»، «أعلى» و«أدنى»، «الراقي» و«المتخلف» وما يسمى بين الحين والآخر بـ «العودة إلى الجذور» ليس أقل من ميدان تخطت فيه الأسباب السياسية بالأيديولوجية لتفجئة وتأطير أنماط السوك الفكري والأخلاقي، أو لمجابهة تهجين ثقافي معين اكتسب قوة موضوعية وهو ينتج خطاباته «الجهري» أو «الأسري»، «الثقافي» أو «الحدائي».

وإدوارد سعيد يدرك أن دراسة تاريخ الإمبريالية وثقافتها باتت اليوم متاحة خارج سياق التمييز الأحمادي الأحملي، إذ ليس بوسع المرء أن يتجاهل حقيقة القيمة الفنية العالية لكاتب مثل كبلنج. روايته «كوبه» لم تعتمد فقط على منظور أنجل-هندي عرض وعريق، بل تكهنت بإشكالية بقاء ذلك المنظور على قيد

ويبقى القول، على الفور، إن محاجة سعيد لاندريج مفهومي «الغرب» و«الشرق» كحقيقتين في الواقع، خصوصاً حين يكون الشرق اختراعاً غريباً أقره الخطاب الاستشراقي حول، ويواسطة، الجغرافيا المتشككة ويهدف شقّ القوتل الضرورية بين المعرفة والسلطة. وليس لمة من وهم حول ذلك، إذ إن السمات الجوهريّة في الخطاب الاستشراقي كحقن للإدراك الثقافي لا تتناقض مع السمات الجوهريّة للإمبراطورية (من حيث سياسات التدخل الاقتصادي والسياسي والديني والإداري والمالي وحتى العسكري)، بل تقبل بها وتضيق عنها أيضاً.

وفي مقالة كتبها لمجلة «تايم» الأمريكية، بتاريخ ١٦/٤/١٩٧٩ بمناسبة صدور «الاستشراق»، قال إدوارد سعيد: «بالنسبة إلى الغرب، انطوى فهم الإسلام على محاولة تحويل تنوعه إلى جوهر واحد غير قابل للتطور، وقب أسألته إلى نسخة محطمة من الثقافة المسيحية، ومسخ عربيته إلى كاريكاتيرات مخيرة للربيع...». ومثل أية سلطة ناجحة (والجاء كان الشرق المصنّع ممدوحاً من التكمّل). وإذا حدث ودخل جزء من تاريخه في تناقض مع خصائص السوك كما رسمها المستشرقون، فإن هذا الجزء سيُحسّ وسُيُحسّ ويُحسّ. وكتب سعيد: «التاريخ والاقتصاد والسياسة ليست على أي قدر من الأهمية هنا. الإسلام هو الإسلام، والشرق هو الشرق».

ولكن إدوارد سعيد بالغ العرص على إلقاء استشراق مورخاً Historized، فذلك يتيح له أن يبين كيفية تحول الخطاب الاستشراقي ذاته بفعل أحداث متفرقة مثل التطور في حقول الفيلولوجيا (التي أسست الرأي للقتال بأن اللغات هي جملة تجميعات عائلية ذات خصائص عرقية موزونة، أكثر من كونها سائلة خطية مباشرة)، أو حملة يونانيرت على مصر. ولكنه، في المقابل، لا يفلّ تشخيص سلسلة معقدة من الميول التي اقترنت تاريخياً بخرافة التطور المرفوف. ويعلق جون كوسوك: «الأكثر أعمية بين هذه كان الميل إلى إقامة تعارض بين الشرق والدينية، الأمر الذي يجده سعيد في قلب العلوم التي تنامت من حول نزعة المقارنة الثقافية في القرن التاسع عشر».

ولذا كانت الحدائ قد تصورت حول إنتاج العقلانية والنظام، فإن أحد محاورها الكبرى كان فرض القيم الأوروبية على العالم، الأمر الذي يختصره بارافيل منظر في عبارة بليلة موجزة: «قدر الإمبراطورية كان الوحيد الذي يضع لسماء الحدائ». ولكن حين نتعمق النظر مع تفكك الإمبراطورية، انسحق الحساء هنا وهناك وشكّ تيارات ما... بعد الحدائ ليعمل الاضطراب محل النظام، والإنابة محل التسامي، وإنذات محل الآخر... في ظل ثلاثيات لا تنتهي إلا لتهدأ من جديد. لقد معنى الزمن الذي سمع للخطاب الغربي أن يزعم احتكار تمثيل الآخر، وإدراج وإقصاء وتصنيف كل وأى مجتمع وقبيلة وخريطة جغرافيا وفق هذا المعيار الغربي أو ذلك، وفي هذا الحضاري والمدني أو ذلك. لقد معنى ذلك الزمن بسبب أن



مصدوره عام ١٩٧٨، وقد نشر في ختام الطبعة للنساسة التي أصدرتها «بنجوين» في آثار (مارس) من هذا العام. والسائلة، أيضاً من تجربة المقاومة الفطابية والمعرفية تلك، لكي لا يتكرر المشهد الذي يصفه إدوارد سعيد في مقاله «تشكيل المستعمر: محاررو الأنثروبولوجيا»: مشهد المحارب ابن البلد، الذي «يشاهد وهو يشير الضجيج على عقبة الدار فينظر- من خارج النظام أو العقل- وقد أحدث ما يكفي من الجلبة للسماح له بالدخول بعد تجميعه من أسلحته وحجارته على الباب». وليس بغير دلالة أن مقالات إدوارد سعيد تتحدث عن نمط المستشرق الممكّن، والمؤرخ المورط في خدمة للتفسير بالسياسات الكولونيالية (قديمها مثل جديدها)، والمفكر المستعمر من وطأة التاريخ... تاريخ الآخر دائماً.

ترجمة، وتقدم: بهي هديدي^(٥)
 © ناقد رباح سورى مقيم في باريس.

الحياة حين حاولت تكريسها تاريخية- ثقافية أبدية لا تؤول. ثقافة الإمبريالية لم تكن، والحال هذا، خفية أو مقلنة بمصالح وأغراض دينوية مبهمه، إذ أن محورها المركزي دار حول ارتباط الأطراف بالمركز مثلما حول جماليات ذلك الارتباط: الهندي مقابل البريطاني، والجزائري مقابل للفرنسي، والأفريقي/ الآسيوي/ الأمريكي اللاتيني/ الاسترالي مقابل الأوروبي/ الغربي.

في «الاستشراق»، صرف إدوارد سعيد للنظر عن جملة الاستجابات التي ترافقت مع الهجمة الغربية على امتداد العالم الثالث، وأخذت شكل حركات مقاومة مسلحة (وجمعيات وأحزاب تسعى إلى حق تقرير المصير والاستقلال الوطني)، مثلما أخذت مقاومة ثقافية تستهدف تثبيت الهوية الوطنية. وفي الثقافة والإمبريالية يستدرك سعيد ما شاب عن الكتاب الأول سواء في مناقشة نسق الثقافة الإمبريالية أو تهرية المقاومة التي أفرزها ذلك التلمس ضمن عوامل أخرى. والفتال المترجم هذا هو رد إدوارد سعيد على جملة المغالطات التي أحاطت بكتاب «الاستشراق» منذ

ق ق ق

وفي أمريكا وإنجلترا (حيث صدرت الطبعة البريطانية المستقلة عام ١٩٧٩) - أثار الكتاب كبحراً من الاهتمام، كان بعضه عدائياً للغاية (كما كان متوقفاً)، وبعضه الآخر غير متفهم، ومعظمه إيجابى وحساس، ومع صدور الطبعة الفرنسية عام ١٩٨٠ توالفت سلسلة من الترجمات وأخذ عددها يرتفع باضطراب حتى اليوم، وأثار جدل منها خلافات ونقاشات في لغات الأقل لي باستيعابها. كذلك ظهرت في العربية ترجمة مزروقة ومغلوبة للجدل حتى يومنا هذا، قام بها الشاعر والناقد السوري الموهوب كمال أبو ديب، وسأقول للزيد عن هذه الترجمة بعد قليل، ثم تظهر

يتوقّر جمهور عام لدراسة تكتناول سبل رؤية الشرق الأوسط والعرب والإسلام في تراث من السلطة والعمل العلمي والمخيلة. ساد أوروبا وأمريكا طيلة مائتي عام. وأذكر على سبيل المثال، الصعوبة للبالغة في اجتذاب اهتمام ناشر جاد يقبل الكتاب وكان المشروع بأسره قد لاج هزلاً وغير واعد في البداية، حتى إن إحدى المطابع الأكاديمية ترددت طويلاً قبل أن تقترح عقدًا متواضعاً لقاء كتيب صغير موزج. ولكن حسن الطالع (كما أصف حظي الطيب مع ناشري الأول في مسغبة توجيهه الشكر من كتاب الاستشراق) شاء أن تكشف الأمور بسرعة بالغة بعد أن فرغت من تأليف الكتاب.

ق استكمل «الاستشراق»، في الجزء الأخير من عام ١٩٧٧، وطبع بعد سنة. ولقد كان (ولا يزال) للكتاب الوجود الذي كنيته كملعم واحد متصل: من البحث، إلى مسودات عدة- إلى الصيغة النهائية، حيث كانت كل مرحلة تعقب الأخرى دوماً لقطاع أو إلهاء، جدى. وباستثناء سنة متحصنة على نحو متع، وغالية نسبياً من الأعباء، قضيتها كزميل في «مركز الدراسة المتقدمة في العلوم السلوكية» (١٩٧٥- ١٩٧٦)، لم أخط إلا بالقليل من دعم أو اهتمام العالم الخارجى. وما خلا تشجيع واحد أو اثنين من أصدقائى وأسرتى القريبة، لم يكن أحد يحمل فكرة واضحة حول إمكانية أن



فركيما

الجزء الأول هو الزعم المنسوب إلى،
والتقائل بأن ظاهرة الاستشراق هي مجاز
مجتزء، أو رمز مصغر، لغرب بأسره،
ويوجب في الواقع اعتبار الظاهرة ممثلة
للغرب بأسره. وما دام الأمر كذلك، كما
تقول الحجة، فإن الغرب بأسره عدو
للشعوب العربية والإسلامية، وفي هذه
الحالة، الإيرانية والصينية والهندية
وغيرها من الشعوب غير الأوروبية التي
عانت من الاستعمار والتعصب الغربيين.

الجزء الثاني من الحجة المنسوبة
(إلى) ليست أقل إغراماً، وهي القائلة بأن
الغرب والاستشراق المفترسين قد انتهكا
حرمة الإسلام والعرب، ولاحظوا أن
«الاستشراق»، والغرب، اختلطا بعضهما
اختلاط العايل بالنايل. وما دام الأمر
هكذا، فإن وجود الاستشراق والمشتشرقين
يؤخذ كذريعة للقول بتفويضه المكافئ
والمقابل: إن الإسلام تام، وهو «الحل
الوحيد»، وإلى ما لا نهاية. وبكلمة
موجزة، أن تقوم بقدر الاستشراق كما
فعلت في الكتاب يعني أن تقف في
الصف المساند للإسلامية والأصولية
الإسلامية.

ولا أنسى ما يوسع المرء أن يفعله بهذه
التحويلات الكاريكاتورية لكتاب يطلق
مؤلفه، معلماً تتبع حججه، من عداء
صريح للزعة الجوهرانية Essentialist،
ومن التشكيك الجذري بجميع التعيينات
التي تقدم كمقولات من نوع «الشرق»
و«الغرب»، ومن حرص بالغ شديد على
عدم «الافساح» عن - أو حتى مناقشة -
الشرق والإسلام. ومع ذلك فقد قرأ

كذلك ساعد التحديد على الحجج
والخطورات الفكرية التي تقيس بأن
«الاستشراق» كتاب مفيد بطرق لم أكن
أتوقعها إلا في نطاق محدود آنذاك.
والأمر هنا لا يتصل بتسجيل النقاط أو
تكديس التهانى على شخصي، بل بتفنى
وتسجيل معنى أكثر توسيعاً لفكرة
الشأن، يفجأوز حدود ثنائية الذات
للمعزلة التي نستشعرها حين نقدم على
عمل مسا. ويبسولي الآن أن
«الاستشراق» بات، بشئ الطرق، أشبه
بكتاب جماهي أعتقد أنه تجاوزنى
كمؤلف له، وأكثر مما كان يوسى أن
أذكره عند كتابته.

ودعوني أبداً من أحد جوانب استقبال
الكتاب، وهو الجانب الذي أشعر إزاءه
بأسف بالغ وأجد لئى أبذل جهداً شاقاً
اليوم (في العام ١٩٩٤) للتحلب عليه.
وأقصد الحديث عن اتهام الكتاب بالعداء
للغرب، كما عز بعض الملقين المعادين
أو المتعاطفين، على نحو معتل وطان.
وهذه الفكرة تنهض على جزمين،
يتناقش معاً تارة، وعلى نحو منفصل
طورا.

«الاستشراق» باللفات اليابانية،
والألمانية، والبرتغالية، والإيطالية،
والبرولندية، والإسبانية، والكانالانية،
والعركية والسويدية (حيث تصدرت
الترجمة لائحة الكتب الأكثر مبيعاً في
عام ١٩٩٣، مثيرة حيرة الناشر المحلي
وحيرتى على حد سواء)، وأخيراً اللغة
الصربية-كروانية وتوجد طبعات عديدة
(بالسويانية واللوسية واللروجية
والصينية) هي قيد الإعداد أو الصدور.
ويريد حديث عن طبعات أوروبية
أخرى، بينها واحدة إسرايلية كما تشير
بعض المعلومات. كذلك ظهرت ترجمات
جزائية غير مرخصة في إيران
والباكستان وعديد من الطبعات اند.
أسمع عنها مباشرة (مثل الترجمة
اليابانية) ظهرت في أكثر من طبعة
واحدة، وجميع الطبعات متوفرة وتظهر
في الوقت المناسب لتغير نقاشات تذهب
أبعد بكثير مما كنت أفكر فيه حين
وضعت الكتاب.

نتيجة ذلك كله أن «الاستشراق» قد
بات، وبطريقة بورخوسية تقريباً جملة
كتب مختلفة. وبالقدر الذي أتبع لي فيه
مناظرة وفهم هذه الطبعات اللاحقة، فإني
هنا أرد مناقشة هذه التعددية المريضة،
النفسية والشققة وغير الزائدة في
الحسبان، الآن إذ أقرأ من جديد ما كتبه،
وما قاله الآخرون، بالإضافة إلى ما كتبه
شخصياً بعد «الاستشراق»، وهو يقع في
ثمانية أو تسعة كتب وعديد من المقالات
ومن الواضح لئى سأحاول تصحيح
حالات سوء الفهم، أو التاويلات للخلطة
المقصودة في حالات قليلة.



«الاستشراق»، ويكتب عنه في العالم العربي بوصفه ناعماً منهجياً عن الإسلام والعرب، رغم ما أشير إليه بوضوح من أننى لا أنرى، إذ لا أمطك القدرة على، إظهار الماهية الحقيقية لكل من الشرق أو الإسلام. والحق أننى أذهب أبعد بكثير في جزء مبكر من الكتاب، فأقول بأن كلمات مثل «الشرق» و«الغرب» لا تتوافق مع واقع ثابت يوجد كحقيقة طبيعية فوق هذا أشير إلى جميع هذه التعيينات الجغرافية هي مزيج عجيب من التجريبي والخيالي. وفي حالة الشرق ك فكرة راجعة في بريطانيا وفرنسا وأمريكا، فإن الفكرة مستمدة إلى حد بعيد ليس من دافع الرصف البسيط، بل أيضاً من دافع التهمة على الشرق ومواجهته دفاعياً. ذلك، كما أحاول أن أبين، صحيح تماماً بالنسبة إلى وصف الإسلام كتهديد للشرق ذي خطورة خاصة.

بيد أن اللفظة المركزية في ذلك كله هي، كما علمنا فيكو Vico، أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ الإنساني، وما دام الصراع من أجل السيطرة على الأرض هو جزء من ذلك التاريخ، كذلك فإن التسارع على المعنى التاريخي والاجتماعي هو بدوره جزء من التاريخ ذاته. ومهمة الباحث العلمي الناقد ليست فصل صراع عن آخر، بل ربطهما بصرف النظر عن التباين بين العادية الطاغية في الصراع الأول، وللتقنيات الملتصقة إلى عوالم أخرى في الثاني. طريقتي في القيام بذلك كانت أن أبين أن تطوّر وصيانة كل ثقافة يقتضيان وجود

أنا ثانية Alterego، أخرى ومختلفة ومفلسة. وإنشاء الهوية - لأن الهوية إنشاء في نهاية الأمر سواء أكانت للشرق أم الغرب، فرنسا أم بريطانيا، رغم بقائها مخزناً لتجربة جمعية متميزة - يتضمن إنشاء مضادات وأخرين، تخضع راهنتهم لعملية تصور وإعادة تصور لما تقدم عليه اختلافاتهم عنا «نحن». كل عصر وكل مجتمع يعيد خلق «آخرين»، خاصين به. وهوية الذات أو الآخر، وهي للبعيدة عن أن تكون شيئاً ساكناً، هي سيرة تاريخية واجتماعية وفكرية وسياسية عالية الاشتغال، تجري على هيئة نزاع يتضمن الأفراد والمؤسسات في كل المجتمعات، والنقاشات التي تدور اليوم حول الحالة الفرنسية Frenchness أو الحالة الإنجليزية Englishness هي فرنسا وبريطانيا على التوالي، أو حول الإسلام في بلدان مثل مصر والباكستان، هي جزء من السيرة الذاتية التي تطوى على هويات لمختلف «الآخرين»، سواء أكانوا دخلاء أو لاجئين، مرتدين أو كفرة. ويتوجب أن يكون واضحاً في جميع الحالات أن هذه السيرورات ليست تمارين ذهنية بل تنازعات اجتماعية عاجلة تطوى على مسائل سياسية ملموسة من نوع قوانين الهجرة، وتشريعات السلوك الشخصي، وتكوين العقيدة المتشددة، وشرعة العنف و/أو العصيان، وشخصية أو مضمون التربية، وإدارة السياسة الخارجية، والتي تتصل غالباً بتعيين الأعداء الريميين. وإنشاء الهوية هو، باختصار، محكم

بموقف امتلاك أو فقدان السلطة في كل مجتمع وقد يكون أي شيء آخر باستثناء الغفلة الأكاديمية.

وما يجعل جميع هذه الوقائع السائلة والفريدة في ثرائها صعبة على القبول هو أن معظم الناس يقاومون الفكرة الكامنة، والقائلة بأن الهوية الإنسانية ليست غير طبيعية وغير ثابتة فحصب، بل هي منشأة وأحياناً مبتكرة تماماً. وإن جزءاً من مقارومة ومصاداة كتب من نوع «الاستشراق»، أو من بعده ابتكار التراث The Invention of Tradition وأنها السوداء Black Athena (٥)، ينبع من حقيقة أنها تبدو وكأنها تنسف اليقين الساذج ببعض الإيجابية والتاريخانية Historicity الثابتة ثقالة ما، أو ذات أو هوية وطنية، وأن تكون قد أتيت (ولا تزال) فرصة قراءة «الاستشراق» كدفاع عن الإسلام مسألة ثابتة من قمع ناصح محاجتي، حيث أقول (كما فعلت في كتابي اللاحق تغطية الإسلام) إن المجموعة التبشيرية التي تنتمي إليها بالولادة هي ذاتها غير محصنة ضد التنازع التاروي، وإن ما يظهر في الغرب كإشفاق، أو عودة أو بحث للإسلام، هو في الواقع صراع تشهده المجتمعات الإسلامية حول ماهية الإسلام. ما من فرد، أو سلطة، أو مؤسسة تمتلك سيطرة كلية على ذلك التعريف، وعلى ذلك التنازع بطبيعة الحال، وخطاً الأصولية الإبيستولوجي يكمن في أنها ترى في «الأصول» مقولات لاتاريخية-Ahis-torical، غير خاضعة - وبالتالي هي



خارج - التمحيص النقدي من جانب المؤمنين الحقيقيين، الذين يتوجب عليهم قبولها على سبيل الإيمان فحسب. وفي أعين المنضوين تحت راية طيبة تمّ عليها وإحيائها من الإسلام المبكر، يعدّ المستشرقون (على قدم المساواة مع سلمان رشدي) مصدر خطر لأنهم يعثرون بتلك الطيبة، ويلقون عليها ظلال الشك، ويبنّون أنها خادعة وغير مقدمة، وفي نظريهم كانت فضائل كتابي هي، بالتالي، توضح أخطار المستشرقين الغربية، وإنقاذ الإسلام من براينهم.

ويصعب أن أرى أنني انتدبت نفسي للقيام بذلك، ولكن هذه النظرة قائمة لسببين. السبب الأول أن أحداً لا يجد في العصور مفسر شكوى وفزع من الأطروحة القائلة بأن الواقع الإنساني يبني ويفكك على نحو متواصل، وإن شيئاً شبيهاً بالسامية الخالصة يظل على الدوام عرضة للخطر. والشاعر الوطني، والنزعة القومية المصابة برهاب الأجانب، والشرفية البوغية بكل ما في الكلمة من معنى، هي جميعها استجابات شالمة أمام ذلك الفزع. وجميعنا محتاجون إلى قاعدة ما نثق عليها، ولكن السؤال هو: كم هي ثابتة وقصوى هذه الصياغة التي نختارها لتلك القاعدة؟ وموقفي بالنسبة إلى إسلام وشرق جوهريين هو أن هاتين الصورتين ليستا أكثر من صورتين، وهكذا تراهما جماعات للمؤمنين المؤمنين، مثل جماعات المستشرقين (والترافق في الاستجابة بالغ الدلالة هذا)، وإني،

بصد ما أسميه الاستراق، لا أفتضد منه لأنه دراسة أثرية صحيحة للغات والمعتقدات والشعوب الشرقية، بل لأنه - كنظام في الفكر - يقارب واقعاً إنسانياً متغايير الخواص وديناميكياً ومركباً من مطلق ماهيوي وبصورة غير نقدية. ذلك يوحى بوجود واقع شرقي دالم، وجوهر غربي مقابل، ولكنه أقلّ ديمومة، يراقب الشرق من بعيد ومن على إذا جاز القول. هذا التضاد للزائف يخفي التفسير التاريخي. والأكثر أهمية في اعتقادي هو أنه يخفي مصالح المستشرق. ورغم المحاولات الهادفة إلى إقامة تمييزات حقة بين الاستراق كجهد بحثي وعلمي برى والاستراق كحالة تواطؤ مع الإمبراطورية، فإن تلك المصالح لا يمكن أن تتسلخ من جانب واحد من السياق الإمبريالي العام الذي يبدأ طوره الكوني الحديث مع غزو نابليون لمصر سنة ١٧٩٨.

ولإني أفكر بالتباين للصارخ بين الفريق الأقوى والفريق الأنصف، والذي يتضح منذ بدء مواجهات أوروبا الحديثة مع ما أسمته بـ «الشرق»، إن الرصانة الدراسية وفخامة الصياغة في كتاب نابليون «وصف مصر» Description de l'Egypte، بمجلداته المتخففة المتصلة التي تشهد على جهود ملهجية لفيق كامل من العلماء Savants الذين يساندهم جيش حديث وفتح استعماري، نقرّم الشهادة الفردية لأتاس من أمثال عبد الرحمن الجبرتي الذي يصف في ثلاثة مجلدات الغزو الفرنسي من وجهة

نظر الفريق المتعرض للغزو. وقد يقول قائل إن «وصف مصر» مجرد عرض علمي، وبالتالي موضوعي، لمصر في مطلع القرن التاسع عشر. ولكن حضور الجبرتي (الذي جهله وتجاهله نابليون) يوحى بشيء آخر. عرض نابليون «موضوعي» من وجهة نظر فريق جبار يحاول إلقاء مصر في المدار الإمبريالي الفرنسي، أما الثاني فهو عرض من وجهة نظر الفريق الذي دفع الثمن وتمّ أسره وقهره.

بمعنى آخر، بذل أن يظلا وثائق جامدة تشهد على غرب وشرق في حالة تضاد أزلية، فإن «وصف مصر» ووثائق الجبرتي يشكلان معاً تجربة تاريخية انبثقت عنها تجارب أخرى ووجدت قبها تجارب أخرى ودراسة الديناميات التاريخية لهذه المجموعة من التجارب أكثر إلحاحاً من الانزلاق إلى تلميحات ثابتة مثل «النزاع بين الشرق والغرب». ذلك واحد من الأسباب في أن كتاب «الاستراق» قرأ خطأ كعمل ينطوي على عدا مستقر للغرب، وبلاستناد إلى هبة ارتجاعية مقصودة ولامبرر لها، تقوم هذه القراءة (مثل جميع القراءات المستندة إلى تمارض ثنائي ثابت بالاقتراض) بترفيق صورة الإسلام البريء والمظلوم.

السبب الثاني وراء صعوبة قبول النزعة المناهضة للمصاهيرية في محاجتي هو السبب سياسي وأيديولوجي ملح. وكيف كان لي أن أعرف أن إيران، بعد سنة فقط من صدور الكتاب، ستكون



إلى موقع للدراسة إسلامية بعيدة المدى وعلى نحو غير عادي البحتة؟ أو أن المعركة بين إسرائيل والفلسطينيين ستبلغ تلك العتبة الوحشية مع بدء الانتفاضة عام ١٩٨٧؟ إن نهاية الحرب الهاردة لم تخبر، كما أنها لم تنه، النزاع الذي لا تلوح له نهاية بين الشرق والغرب كما مكلوه كصراع بين العرب والإسلام من جهة، والغرب المسيحي من جهة أخرى. ولقد تطورت نزالات أحدث عهداً، ولكنها لم تكن أقل حدة، حين قام الاتحاد السوفييتي بقرص أفغانستان، وحين ووجهت محاولات الأمر الواقع في الشعارات والتسميات بتحديات الجماعات الإسلامية في بلدان متفرقة مثل الجزائر والأردن ولبنان ومصر والأراضي المحتلة، وما اقترن بها من مختلف الاستجابات الأمريكية والأوروبية. بدءاً بإنشاء الأفواج الإسلامية لمحاربة الروس في أفغانستان انطلاقاً من قواعد في باكستان، مروراً بحرب الخليج واستمرار الدعم لإسرائيل، وانتهاءً باتفاق «الإسلام، كموضوع لصحافة وأبحاث قلقة مضطربة، يندر أن تكون تسمية أو حصة الاطلاع. ذلك كله ألهم الإحساس بالحيث والاضطهاد عند شعوب أجهزت على أن تعلن، كل يوم تقريباً، انتصاهما إما إلى الغرب أو إلى الشرق. وبدا أنه ما من أحد معصوم عن الضناد بين «نحن» و«هم»، وأسفر ذلك عن نتائج لم تكن محمودة في سياق توطيد هوية متعلمة متمكة ومتحجرة. وفي مثل هذا السياق العاصف كان قدر كتاب «الاستشراق، محظوظاً وعثار

الحظ في أن معاً، فبالنسبة إلى الذين يحمسون وطأة للعدى الغربى يثقل وضدك في العالم العربي والإسلامي، تمثل مغزى الكتاب في أنه الأول الذي يعطى ردًا مضاداً جذياً على غرب رفض على الدوام الإصغاء إلى الشرقي، ولم يغفر للشرقي أنه بقي شرقياً. ولذكر أن مراجعة عربية منكزة للكتاب أشارت إلى المؤلف كبطل من أبطال العروبة، ومدافع عن المقهورين والمظلومين، نذر نفسه لزع أعظم للسلطات الغربية في مواجهة مفتوحة ملحمة ورومانديكية. تلك، بطبيعة الحال، كانت صورة مغرطة في المبالغة ولكنها كانت تنقل بعض المعنى الفعلي لعداء مقیم ضد الغرب يحمله العرب، كما كانت تنقل استجابة يشعر عديد من المثقفين العرب أنها مناسبة لواقع الحال.

ولست أنكر أنني، أثناء تأليف الكتاب، كنت على وعي بالحقبة الذاتية التي ألحق إليها ماركنس في الجملة القصيرة التي اقتبسها في صدر كتابي (لا يستطيعون تشكيل أنفسهم، ويتوجب تشكيلهم)، وإن السوء إذ يشعر بتجريد من فرصة اللحق عن نفسه فإنه سحاول بذل أقصى الجهد لاسترداد تلك للفرصة. فمن الصحيح تماماً أن الداع Subaltern يستطيع الكلام عن نفسه، كما يشهد على ذلك، بجلاء، بلغ، تاريخ حركات التحرر في القرن العشرين. ولكني لم أشعر أن ما أقوم به هو إعادة العداء بين كتلتين أحادييتين متنافستين سياسياً وثقافياً، أنا للذي كنت أصف إنشاءهما وأحوال

اختزال تأثيراته الرهيبة. على الممكن من ذلك، وكما قلت من قبل، فإن تضاد الشرق والغرب كان مضللاً وغير محمود في أن معاً، وكلما قلنا من التشديد عليه كمسألة لاتصف أكثر من تاريخ فائن من التأويلات والمصالح المتنازعة، كلما كان للعال أفضل، ويسعدني أن أسجل أن العديد من القراء في إنجلترا وأمريكا، والمقيمين في الدول الناطقة بالإنجليزية في أفريقيا وآسيا وأستراليا والكاريبي، رأوا أن للكتاب يشدد على رقائق جبا سيمسى يحدّد بالعددية الثقافية - Multi-culturalism أكثر مما يشدد على النزعة القومية الراهبية والعدوانية والمتحجرة حول العرق.

ومع ذلك، اعتبر «الاستشراق» أقرب إلى الشاهد على وضعية التابع. وضعية معذب الأرض، إذ يعيدون الإفصاح عن أنفسهم. أكثر من كونه تعويلاً نقدياً تعددي الثقافات المسطحة في استخدامهما للمعرفة بفرض توطيد مواقعها. وأن أكون مؤلف «الاستشراق» على أنني أقوم بخير مسند إلى: دور الوصي الممثل للذات حول ما تمّ قمعه وتشويهه سابقاً في النصوص الثقافية لخطاب جرى تحضيره تاريخياً بحيث يقرأ أبناء الغرب لا أبناء الشرق. هذه نقطة مهمة، وهي تضاد إلى حد الهويات الثابتة المتصارعة على طول خط انقسام يجتذبه كتابي بصورة محددة تماماً، ولكنه، للمفارقة، يفترضه مسبقاً ويعتمد عليه. ما من واحد من المستشرقين الذين أكتب عنهم بدا وكأنه قصد للشرقي كغزيرى له، وخطاب



الاستشراق، مثل تماسكه الداخلي وإجراءاته الصارمة، أريد لها جميعاً أن تتوجه إلى قراء ومستهلكين في الغرب المتروبوليتاني. وهذا يسرى أيضاً على أفراد أكن لهم إسجاباً صادقاً مثل إدوارد لين Lane وجوستاف فلوير الذين سحرتهم مصر، ويسرى على إدوين استماريون متعجبين من أمثال اللورد كرهيم، وعلماء لامعين مثل إرنست ريثان، وأرسطو طربين بارونيين من نماذج أثرى بلقيس، وجميعهم تطلّفاً مع، وكرهاً، من حكوا أو درسوا من الشرقيين. ولا أكم إلهاماً ببعض الممنة وأنا أصفى، وربما دعوة، إلى مختلف تصريحاتهم وجدالاتهم المشتركة كرهط من المستشرقين، وبعض إضافي من متحة إعلان نتائج أبحاثي على مثل من الأوروبيين وغير الأوروبيين على حد سواء. ولا ريب في أنني شككت من ذلك، بسبب كوني ذلك الفرد الذي عبر خط الانقسام الإمبريالي الشرقي - الغربي، وبخل حياة الغرب، واحتفظ ببعض الترابط العنصرية مع البقعة التي تنحدر منها أصلاً. ولكني أريد القول من جديد إن هذا الأمر كان يصل بإجراء العبور أكثر مما يصل بإجراء الحفاظ على الحواجز، واعتقد أن الاستشراق، بين ذلك، خصوصاً في الأقسام التي أشير فيها إلى الدراسة الإنسانية Humanistic في بحثها عن تجاوز التعقيدات الإكراهية للمفروضة على الفكر وصولاً إلى نمط من التعلم غير مهين وغير ماهوي.

هذه الاعتبارات كانت في الواقع تصيف المزيد من المنحرف على الكتاب بحيث يملك نوعاً من سفر للجراح وسجلّ للعدايات التي ساد الشعور بأن تلاتها استحقاق حان أجل رده إلى الغرب. وإنني أبدأ الأسف إزاء هذا التخصيص البالغ البساطة لكتاب يقوم على تمييز وتفریق عالميين في كل ما يقوله عن مختلف الشعوب، ومختلف الأحقاب، ومختلف أساليب الاستشراق، وهذا إن يكون للتواضع الكاذب مكان. إن جميع تحليلاتي تنوع للصورة، وتزيد من الفوارق والتمييزات، وتفصل السولفين والأحقاب بعضهم وبعضها عن البعض الآخر، رغم اتصافهم جميعاً إلى الاستشراق. وأن نقرا تحليلاتي لكل من شاتوبريان وفلوير، أو برن Burton ولين، بالتشديد ذاته تماماً، واستخلاص الرسالة الاختزالية ذاتها من الصيغة البائسة هجوم على الحضارة الغربية، أمر أراه تبسيطياً وخاطئاً في الآن ذاته. ولكني أيضاً أرى كل الصحة في قراءة السلطات الاستشراقية الراهنة، من نوع برنارد لويس وإجاسته الأقرب إلى الكوميديا، كشهود معادين تحركهم بواعت سياسية لاتلح في إخفاها نغماهم المتحذقة واستعراضهم غير المتقنع للعلم بالأشياء.

وها نحن نمود، بالتالي، إلى السياق السياسي والتاريخي للكتاب، الأمر الذي لا أزم أنه غير مرتبط بمحتويات الكتاب. وبين التعبيرات التي تناولت هذه الموضوعية ثمة واحدة سخيفة في نظرتها

الخافية وبلفه الذكاء في التمييز، وردت ضمن مراجعة للكتاب نشرها باسم مسلم في مجلة MERIP عام ١٩٧٩. إنه يبدأ بمقارنة كتابي مع حالة أبكر من كشف أسرار الاستشراق كتبها عالم لبناني يدعى ميشول رستم عام ١٨٩٥ تحت عنوان «كتاب الغربي في الشرق»، لكنه يمتنى ليقول إن الفارق الرئيسي بينا هو أن كتابي يدور حول الفقد Loss بعكس كتاب رستم. يقول مسلم: «يكتب رستم كرجل حر ينتمى إلى مجتمع حر: إنه سوري، عربي اللسان، مواطن في دولة عثمانية ولكنها مستقلة». ثم يضيف مسلم:

... ولكن على العكس من ميشول رستم، لا يملك إدوارد سعيد هوية ذات قبل عام، إذ إن شعبه بالذات موضع نزاع. ومن المحتمل أن إدوارد سعيد وأبناء جيله يشعرون أنهم لا يلقون على شيء أكثر صلابة من بقايا المجتمع المتدثر في سوريا الخاصة بميشول رستم، وعلى الذائكة. الآخرون في آسيا وأفريقيا أحزوا النجاح في عصر التحرر الوطني هذا، أما هنا - وللتضاد المؤلم - فقد نشأت مقاومة يائسة ضد أرجحيات طاغية وحظيت حتى الآن بالفشل ومؤلف هذا الكتاب ليس أي «عربي»، وإنما واحد بخلفية وتجربة خاصتين.

ومسلم على صواب حين يلاحظ أنه ما كان لجزائري أن يؤلف النوع ذاته من كتاب عام النشأوم خصوصاً كتابي أنا الذي لا يقارب إلا القليل من تاريخ العلاقات الفرنسية مع شمال أفريقيا،



والجزائر على نحو خاص. وهكذا، في الوقت الذي أستطيع فيه قبول الصورة الإجمالية القائلة بأن «الاستشراق» كتب انطلاقاً من تاريخ جدّ ملموس قوامه لفقد الشخصى والتفكك الوطنى (وأشير هنا إلى حقيقة أن «الاستشراق» صدر بعد سنوات قليلة من تدمير جولدا ماتيس، السبى الصيت والاستشرافى فى العمق، حول عدم وجود شعب فلسطينى) فإننى أيضاً أود القول بأننى لم أكن راعياً فى اقتراح برنامج سياسى لهوى مستعانة وزعة قومية منبذة وحسب، سواء فى «الاستشراق» أم فى الكتابين اللذين أعتباه: «مسألة فلسطين» (١٩٨٠)، و«تغطية الإسلام» (١٩٨١). وطبيعة الحال توقّرت فى الكتابين الأخيرين محاولة لاستدراك ما كان ناقصاً فى «الاستشراق»، وأفسد على ما يمكن أن تكون عليه الصورة البديلة لأجزاء من الشرق مثل فلسطين والإسلام على التوالى، ومن وجهة نظر شخصية.

ولكنى اتخذت، فى جميع أعمالى، موقفاً نقدياً جوهرياً من النزعة القومية الطائفة المتعالية واللاتقيد. وصورة الإسلام كما مكنتها لم تكن تلك الغاصة بخطاب قاطع أو عقائدية دوجمالية، بل ارتكزت بدل ذلك على فكرة أن جماعات الخبايا توجد لدخل وخارج العالم الإسلامى، وتتصل ببعضها فى حوار بين متكافئين. ونظرتى إلى فلسطين، كما صفتها أصلاً فى كتاب «مسألة فلسطين»، تظل هى ذاتها اليوم: لقد عبرت عن جميع أنواع التوقعات على

نزعة أبناء البلاد Nativism اللامبالية وعلى النزعة العسكرية الكفاحية ضمن الإجماع الوطنى، واقتدرت كبديل عن الزعنين إلقاء نظرة نقدية على البنية العربية، والتاريخ الفلسطينى، والحقائق الإسرائيلية، مع الاستنتاج الصريح بأن للصوية التفاوضية بين جماعتى المماناة، أى العرب واليهود، فى وحدهما الكفيلة بدأمين وقفة فى حرب لا تنتهى. وأشير بالمناسبة إلى أن كتابى عن الصلطين لم يترجم حتى الآن إلى اللغة العربية، وذلك رغم أن «ميفراس» Mifras، وهى دار نشر إسرائيلية صغيرة، ترجمته إلى عبرية بديعة فى مطلع الثمانينيات. وما من ناشر عربى أبدى الاهتمام بالكتاب إلا وعتنى على أن أحسن أو أبذل تلك الأقسام المنطوية على نقد صريح لهذا أو ذلك من الأنظمة العربية (بما فى ذلك منظمة التحرير الفلسطينية)، وهو الطلب الذى رفضت ذلكم الانصواع له.

ويؤسفى القول، وبالتالى، إن الاستقبال العربى لـ «الاستشراق»، رغم الترجمة المرموقة التى قام بها كمال أبو ديب تابع إعمال ذلك الجانب بالتحديد من الكتاب: أى ذلك الذى يقلل من أهمية القومية التى استعدها اليوم نقدى للاستشراق، ولذى قرنته الهيمنة والسيطرة المهيمنة أيضاً. وكانت قد حثت على

النظام الذى

«خطاب» Discourse، و«صورة زائفة» Simulacrum، و«مشال نسقى» Par-Adigm، و«مدونة ترميزية» Code (١٠). وكانت فكرته أن يضع عملى داخلى ثراث تام للتشكيل، كمن يوجه إلى ثراث آخر من منظور العلامة والتكافؤ الثقافيين. هذا السبيل، كما رأى، يتيح تبيان التالى: كما أنه بمقدور المرء أن يطور تحليلًا معرفيًا من داخل التراث الغربى، كذلك بمقدوره أن يقوم بالشىء ذاته من داخل العربية.

غير أن حين المواجهة المشعونة بين عالم عربى يتحدث على نحو عاطفى غالباً وآخر غربى أكثر تمسكاً فى الماطفة، آل فى نهاية المطاف إلى طمس وتفريغ وإزاحة حقيقة أن «الاستشراق» صمّم لكى يكون دراسة فى التطبيق النقدى، وليس تأكيداً لهويات متحاربة ومكشحة بصفة ميؤوس منها. فبق ذلك فإن ما وصفته فى الصفحات الأخيرة من الكتاب حول نظام

الكتاب حول نظام
يسعى إلى إظهار
واقعة تهم
على أن تكون الصلابة الأولى
بحرك القراء وللغاد العرب
نقاش نظام الاستشراق على
لما. وبذل ذلك، حدث أننى
لأننى لم أصرف انتباهاً
وكانت المقاطع التى
مسلمة ماركس



ملاحظاته الجلية الإحجاف، أو أنني انتقدت من قبل الآخرين لأني لم أكن الإنجازات العظيمة للاستشراق، والغرب، ورسى ذلك. وكما هو حال الدفاعات عن الإسلام، كذلك فإن النكوص إلى ماركس أو الغرب، كنظام متماسك كلى كان في نظري، حالة تلجأ إلى استخدام عقيدة جامدة أولى للإطاحة بعقيدة جامدة أخرى.

والفارق بين الاستجابات العربية على الاستشراق وسواها من استجابات هو، كما أعتقد، مؤشر على عقود للفقد والإحباط وغياب الديمقراطية، وكيفية تأثيرها في الحياة الفكرية والثقافية في المنطقة العربية، لقد رأيت وقصدت أن يكون كتابي جزءاً من تيار فكري سابق الوجود، هدفه تحرير المثقفين من أغلال ثمة من نوع الاستشراق. كذلك أرئت

تجدد القراء مما قمت به لهم ات جديدة خاصة بهم، حرية التاريخية تكون كخيلة بشارة

في. ويمكن. لقد حدث ذلك، في أوروبا، والولايات المتحدة وشبه القارة الهندية، والكار، وأمريكا اللاتينية، وأج، ولأنني بالغ السهم الاستشراق

الفن والنقد الأدبي والعلوم الموسيقية، فضلاً عن التطورات الجديدة الهائلة في الخطاب النسوي وخطاب الأقليات. وفي حدود ما أعلم، لم يكن هذا هو الحال في العالم العربي لأن كتاباً من نوع كتابي تفسر كإيماءات دفاعية مع أو ضد الغرب، أقل مما تفسر بمعنى فائدتها الإنتاجية ذلك يعود جزئياً إلى أن عملي يعد، بحق، أوروبي المتركز في نصوصه وجزئياً إلى أن معركة البقاء الثقافي تستحوذ على كل انتباه كما يقول مسلم.

ولكن في وسط الأكاديميين الأمريكيين والبريطانيين، ممن يتصفون بلون مسامح حاسم وعليد، تعرض الاستشراق، ومعه جميع أعماله الأخرى في الواقع - إلى هجمات رافضة بسبب إنسيته Humanism، القرمزية، وتقلباته النظرية، ومعالجته غير الكافية، وربما العاطفية، للتوسيط Agency المطروح. وإنني سعيد بهذا التوصيف

لكتابي «الاستشراق، كتاب متحيز، وليس ماكينة نظرية. وما من أحد بين على نحو مقنع أن الجهد الفردي، وعدد سوى معقول لا يفلح معه أي تلقين، الآن ذاته ناشراً وأمسلاً

»، به جبرالد مائلي للنظر عن وجود وحالات هجمة تماسكاً وقامراً أو شذو في طه مثل في

الثقافة والإمبريالية، ١٩٩٣) يدين من طابعه المتفاخر وغير القابل للتحكم السابق، وكلاهما سعتان تعطينان لكتاب مثل ماسينيون وبرنر قوتهم السفاحة، وربما جاذبيتهم أيضاً. وما حاولت أن أحتفظ به في ما حكمته من الاستشراق كان مزج بين الانسجام واللا انسجام، وكان تكمابه إذا جاز القول، والذي لا يستطيع المرء تناوله إذا احتفظ لنفسه ككتاب وناقد بالحق في شيء من القوة العاطفية، والحق في التأثير الوجداني، والشعور بالغضب، والدغشة، وحتى البهجة. ذلك هو السبب الذي جعلني أصرب عن التقدير للزعة ما بعد-البنيوية الأكثر حركية عند جايان باركاش Parkash في جداله مع روزاليند أوهاننن ودافيد واشبروك (١). وبالمعيار ذاته فإن أعمال هومي بابا Bhabha، وجاياتري سيهاك Spi-vak، وأشيس ناندي Nandy - المعلقة على العلاقات الذاتية، المشوشة أحياناً، والتي استولدها الاستعمار - لا يمكن إنكارها لأنها تسهم في فهمنا للفخاخ الإنسية التي تنصبها أنظمة مثل الاستشراق.

ودعوني أختم هذا العرض للتحويرات النقدية التي تعرض لها كتاب «الاستشراق، بإشارة إلى مجموعة كانت، وليس على نحو غير متوقع، الأكثر تشاملاً وصخباً في الرد على الكتاب، وأعني المستشرقين أنفسهم. هؤلاء لم يكونوا الجمهور الرئيسي الذي أرادت التوجه إليه، إذ كان في ذهني أن



اختصاصياً في المحفوظات العثمانية أو الفاطمية يمكن أن يكون مستشرقاً بالمعنى الذي يرمى إليه حوراني. ولكننا نظل مطالبين بطرح السؤال: أين؟ كيف؟ وما هي المؤسسات والوكالات الداعمة لهذه الدراسات، اليوم تحديداً؟ وعديد ممن كتبوا بعد ظهور كتابي، طرخوا الأسئلة ذاتها تماماً حول العلماء والباحثين الأكثر عمقاً، واستخلصوا نتائج صاعقة في بعض الأحيان.

ومع ذلك توجد محاولة دالة لرفع حجة فحواها أن نقد الاستشراق (وما قمت به على وجه التحديد) لا معنى له، كما أنه يشكل انتهاكاً لفكرة البحث العلمي المجزء من الأهواء. إنها حجة برنارد لويس، الذي خصصت له بعض الصفحات النقدية في كتابي، وبعد خمس عشرة سنة على صدور «الاستشراق» أصدر لويس سلسلة مقالات، جمع بعضها في كتاب بعنوان «الإسلام والغرب» يدور واحد من أقسامه الرئيسية حول الهجوم على «مسيحياً بفصول ومقالات أخرى تستهجن مجموعة من الصنغ المهلهلة والاستشراقية بصورة لا تخطئها عين: المسلمون في حالة استنارة ضد الحداثة، والإسلام لم يميز قط بين الدولة والكنيسة، وما إلى ذلك من صنيع تطرح جميعها بمستوى بالغ من التعميم والتكادح تنكر الفوارق بين المسلمين الأفراد، وبين المجتمعات الإسلامية، وبين التراثات والأحقاب الإسلامية. ولأن لويس عين نفسه

المحافظ على الكلمة لاستخدامها في وصف «نشاط علمي بحلي محدود، ممل بعض الشيء ولكنه وارد».

وفي مراجعته المعزاة إجمالاً لكتاب «الاستشراق»، والتي نشرها في عام ١٩٧٩، صاغ حوراني أحد احتجاجاته عن طريق الإيهام بأنني، وأنا لفرد المبالغات والعنصرية والمهاد في معظم الكتابات الاستشراقية، كنت قد أعمقت ذكر عديد من الإنجازات العلمية والإنسانية. والأسماء التي ناقها تضمنت مارشال هودجسن، وكلود كان، وأندريه ريهون (بالإضافة إلى الأسماء الألمانية التي ترد بحكم الواجب) ممن يجب الاعتراف بإسهاماتهم الحقيقية في المعرفة الإنسانية. بيد أن ذلك لا يعارض مع ما أقوله في «الاستشراق»، مع فارق أنني أليح على أن خطاب الاستشراق تسيؤه بنية من المواقف التي لا يمكن استبعادها أو غض النظر عنها. وإنني لا أحاجج أبداً بأن الاستشراق شرير، أو زلق، أو هو ذاته دليلاً وعد أي وكل مستشرق. ولكني أقول إن جهاز تجمع المستشرقين له تاريخ نوعي في التواطؤ مع السلطة الإمبريالية، الأمر الذي سيكون من قبيل التفاضل المفرط أن نعتبره غير وارد.

وإذا تماطفت مع رجاء حوراني فإنني في الآن ذاته أحمل الشكوك الجدية حول ما إذا كانت فكرة الاستشراق، في الفهم الصحيح لها، قابلة للاستلاخ ذات يوم عن شروطها الأكثر تمثيلاً لاتبدو حميدة على الدوام. ولتفترض أن الشرع يستطيع أن يخفي، في الحدود الدنيا، أن

ألقى بعض المنهوي على ممارساتهم بحيث يشعر إنسيون آخرون بإجراءات وسالة حقل محدد بعينه. إن كلمة «الاستشراق» ذاتها ظلت، ولأمد طويل، حكرًا على اختصاص مهني في حين أن ما حاولت تبليغه كان تطبيق الاختصاص ووجوده في الثقافة العامة، وفي الأدب، والأيديولوجيا، والمواقف الاجتماعية والسياسية على حد سواء. وإطلاق صفة الشرقي على امرئ ماء، كما فعل المستشرقون، لم تكن ممارسة مقصورة على تعيين ذلك الشخص كصاحب لغة وجغرافيا وتاريخ هي مادة أطروحات للبحث المتعمقة والعلمية، بل كانت في الغالب تتضمن تعبيراً انتقاصياً بذلك على فئة أدنى من البشر. ذلك لا يعني إنكار أن فنانين، من أمثال بيرفال وسيجالان، قرئوا كلمة «شرق» بالإنكليزية واليهاء والنموسون والوعد، وعلى نحو رائع ومرووب. لكن الشرق كان أيضاً، تعميماً تاريخياً جارفاً. إذ بالإضافة إلى كلمات مثل «شرق»، و«شرقي»، و«استشراق»، كانت كلمة «مستشرق» تمثل المختص العلمي والأكاديمي ذا الإطلاع الواسع على لغات وتواريخ الشرق. ولقد كتب لي المرحوم ألبير حوراني في آذار/مارس ١٩٩٢ (قبل أشهر قليلة من وفاته المبكرة والمحنة) قائلاً إن قوة حجتي - التي لا يستطيع أن يلومني عليها - تركت الأثر المؤسف التالي: لقد بات من المستحيل تقريباً استخدام تعبير «الاستشراق» بمعنى محايد، بحيث بات تعبيراً قديحاً في المقام الأول. ولقد ختم يقول إنه يفضل



ناطقًا، بمعنى ما، باسم جهاز تجمع المستشرقين الذي تركّز نقدي أساسًا، فمن المجدي تكريس بعض الوقت الإنشائي لهجسه. وإن أفكاره للأسف، مقبولة وراثة في أوساط معارفيه ومقلديه الصغار الذين تبدو مهتهم وكأنها مقتصرة على استفزاز المستهلك الغربي ضد التهديد القادم من عالم إسلامي مستشار، وعنيف، ولاديمقراطي بالفترة.

ولنطابق لوفس نادرًا ما يخفى للدعائم الأيديولوجية لموقفه وقدرته الفارقة على فهم أي شيء تقريبًا برؤية خاطئة وهذه بطبيعة الحال، خصال مأثوفة لدى نسل المستشرقين، الذين توفر بينهم من أمثلة شجاعة أن يكون نزيهاً في التسويد للنشء لصفحة للشعوب الإسلامية وسراها من شعوب غير أوروبية. ليس هذا هو حال لوفس. إنه يبدأ من تشويه الحقيقة، وإقامة تناقضات زائفة، ثم الغف من قناة هذا أو ذلك، وهي الطرائق التي يضرب إليها ذلك المظهر الخادع من الصلابة الهادئة التي يفترض أنها الطريقة اللائقة بكلام الباحث العالم. خذ كمثال نموذجي للتناظر الذي يقيمه بين نقدي للإستشراق وبين هجوم مفترض على دراسات العصور الكلاسيكية القديمة وهو الأمر الذي يحكيه ممارسة حمقاء. انشق الأخير سيكون صحيحًا بطبيعة الحال، أولاً أن الاستشراق والهيلينية Hellenism لا يتبلان - وعلى نحو جزئي - أية مقارنة، فالأول محاولة لوصف منطقة بأسرها من العالم

كمخلق ملازم للفتح الإستعماري تلك المنطقة، أما الثانية فلا تدور إطلاقًا حول الفتح الاستعماري المباشر لليونان في القرنين التاسع عشر والعشرين. أُنصف إلى ذلك أن الاستشراق يعبر عن كره غريزي للإسلام، والهيلينية تعبر عن التعاطف مع اليونان.

حقيقة إضافية أخرى هي أن البرهة السياسية الراهنة، بحصادها الوافر من التلميذات للسبقة العنصرية والمعادية للعربي والمسلم (وليس للهجمات على اليونان) تصحح للوفس أن يسرب عن تأكيدات سياسية لا تاريخية وتمدّعة في شكل محاكاة بحجية علمية، وهي الممارسة الملزمة تمامًا بالجوانب الأقل مصداقية في الاستشراق الاستعماري من الطراز المتيق (٧). عمل لوفس هو، بالتالي، جزء من البيئة السياسية أكثر من البيئة الفكرية الصرفة.

إن تلميحاً إلى أن فرع الاستشراق الذي يتناول الإسلام والعرب هو نظام تطويع علوم ويمكن، بالتالي، إنصافه ووضع في الخانة نفسها مع الفيلولوجيا الكلاسيكية أمر مناف للمقل، وهو مشابه لمقارنة واحد من عديد من المستعربين والمستشرقين الإسرائيليين الذين عملوا لصالح سلطات الاحتلال في الضفة الغربية وغزّة بعملاء باحثين من أمثال ويلاموفيتز Wilamowitz أو موسمن Momen. فمن جهة أولى يتعمق لوفس اختزال الاستشراق الإسلامي إلى مصاف ثلاثة بريئة ومحمّسة للبحث العلمي، وهو من جهة ثانية يتعمق في الظاهر بأن

الاستشراق أكثر تعقيدًا وتنوعًا وتقنية من أن يوجد في إطار شكل يبيع لأي آدمي غير مستشرق (من أمثالي وعديدي سواي) أن ينتقده. وتكتيك لوفس يقوم على قمع قدر كبير من التجربة التاريخية. ولقد قلت إن الاهتمام الأوروبي بالإسلام لم يكن ممتدًا من الفضول بل من الغزغ إزاء منافع للمسيحية، توحيدى ومتقدم ثقافيًا وعسكريًا. ولقد أظهر مؤرخون عديدون أن أقدم الباحثين الأوروبيين في شؤون الإسلام كانوا من أهل الجدل في القرن الوسطى، ممن كتبوا لتجديد تهديد الشهود الإسلامية وتهديد الارتداد. وطريقة أو بأخرى تواصل هذا المزيج من الغزغ والصداء حتى يومنا هذا في الانتباه النبلي المنحصب على إسلام يرى متمح إلى جزء من العالم (هو الشرق) يوضع في موقع النقيض ضد أوروبا والغرب على الصعيد التخيلي والجغرافي والتاريخي.

والمشكلات الأكثر أهمية حول الاستشراق الإسلامي أو العربي هي، أولاً، الأشكال التي اتخذتها آثار المصور الوسطى وكيف تواصلت وعُلفت فيه بعدد؛ وهي ثانياً، مجمل تاريخ وعلم اجتماع الروابط بين ذلك الاستشراق والمجتمعات التي أنتجه. وثمة علاقات عصبوية قوية بين الاستشراق والصيغة الأدبية فضلاً عن الرعي الإمبراطوري على سبيل المثال. وما يلتفت الانتباه بشدة في عديد من عهود التاريخ الأوروبي هو، بالتالي، المقايضة النشطة بين ما كتبه الباحثون والاختصاصيون، ثم ما قاله



بعدئذ الشعراء والروائيون والسياسة والصحافيون عن الإسلام. تصانف إلى ذلك النقطة الحاسمة التي يرفض لويس الإقرار بها، وهي وجود حالة من التوازي الشديد (المفهوم مع ذلك) بين صعود البحث الاستشراقي الحديث وحياة بريطانيا وفرنسا لامبراطوريات شرقية هائلة.

ورغم أن العلاقة بين اللربية الروتينية الكلاسيكية ضمن التربية البريطانية للتعماصرة مع توسيع الإمبراطورية البريطانية هي علاقة أكثر تعقيداً مما يفترض لويس، فإن التوازي الصارخ بين السلطة والمعرفة في تاريخ الفيلولوجيا الحديث لا يوجد على نحو أكثر جلاء من تواجده في الاستشراق. ومعظم المعلومات والمعرفة حول الإسلام والشرق، تلك التي استخدمتها السلطات الاستعمارية لدراسة استعمارها، استمدت من البحث الاستشراقي. وتظهر دراسة رابطة مدعومة بوثائق وافرة، بعنوان استشراق البنية ما بعد الكولونيالية، مساهم فيها عديد من الكتاب وحررها كارول بريكنريدج Breckenridge، ويستر فاندر فور Vander Voe⁽³⁾، كيف استخدمت المعرفة الاستشراقية في الإدارة الاستعمارية لجنوب آسيا. والتبادل العالي الانسجام ما يزال متواصلاً بين باحثي المناطق - من أمثال المستشرقين - والدوائر الحكومية للشؤون الخارجية. ويضاف إلى ذلك أن عديداً من التعميمات الإسلامية والعربية حول الحمية والبلادة والقدرة والقسوة والانحطاط والفسخامة

التي يُمثل عليها عند كُتاب يدمون من جون بوكان Buchan وحتى ه. س. نايبسول Naipaul، ظلت بدورها افتراضات مصيبة تكمن في القرار من حقل الاستشراق الأكاديمي. وعلى التقيض من ذلك، فإن تجارة التكتيشيات في العلاقة بين التخصص الهندي أو الصيني من جهة والثقافة العامة من جهة أخرى لا تبدو في الحال لكنه من الازدهار، رغم ما يلحظه المرء من رشاق واستعارات. كذلك لا يوجد كثير من التشابه بين ما يصود في أوساط المختصين بالأبحاث الصينية أو الهندية وبين حقيقة أن عديداً من الباحثين للمحترفين المختصين بالإسلام في أوروبا والولايات المتحدة يقضون أعمارهم وهم يدرسون الإسلام ولكّهم يظنون ينظرون إليه كديانة وثقافة أصعب من أن يحبوها، دع جانباً أن يعجبوا بها.

ولن يقال، كما يفعل لويس ومقلدوه، إن جميع هذه الملاحظات هي مجرد تزويج لأسباب راجعة، لا يقى عن مواجهة الأسئلة التالية: لماذا، على سبيل المثال، ينشط عديد من المختصين الإسلاميين في العمل لصالح حكومات تتهضم مخططاتها حول العالم الإسلامي على أسباب الاستغلال الإقتصادي، والهيمنة، أو الاعتداء المباشر؟ ولماذا تلك للحكومات استشارتهم بصورة روتينية؟ ولماذا يطرح عديد من الباحثين في الإسلام - من أمثال لويس نفسه - بالشعور أن جزءاً لا يتجزأ من ولجهم هو تصعيد للهجمات على الشعوب

العربية والإسلامية الحديثة بحجة أن الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، يمكن مع ذلك أن تكون موضوعاً للاهتمام البحتي غير المحاز؟ ومشهد المختصين في تاريخ الإسلام الوسيط وهم يرسلون في بعثات لصالح وزارة الخارجية الأمريكية لكي يشرحوا للسفارات المعنية طبيعة المصالح الأمنية للولايات المتحدة في الخليج لا يوحى تلقائياً بأى شيء شبيه بمحبة هيلاس التي يمزوها لويس إلى الحق السبيل للفيلولوجيا الكلاسيكية.

ليس من المدهش والمألوف أن حقل الاستشراق الإسلامي والعربي، المستمد دائماً إنكار توطئه مع سلطة الدولة، لم ينتج إلا في عهد قريب للغاية النقد الداخلي للروابط المصوبية التي أشرت إليها قبل قليل، وأن يناقش لشخص مثلاً لويس إطلاق التصريح المدهش بأن نقد الاستشراق سيكون بلا معنى، وليس من المدهش أيضاً أن معظم النقد السلبى الذى وجهه الاختصاصيون، إلى على تبيين أنه، مع استثناءات قليلة، ليس أكثر من وصف تافه (من نوع نقد لويس) لتجميع بارونى انتهكه دخيل فج أقدم أرضاً محترمة. والاختصاصيون الوجدون (مع بعض الاستثناءات من جديدين) الذين حاولوا التعامل مع ما أنقشه. وهو ليس محوى «الاستشراق» فحسب، بل أيضاً وشائحه وروابطه المصوبية وميوله السياسية ونظرته إلى العالم. كانوا من المختصين بالشؤون الصينية والهندية والجيل الشاب من باحثي الشرق الأوسط المتحمسين للتأثيرات الجديدة، وللحجج



السياسية التي استجبتها نقد الاستشراق. أحد الأمثلة هو برنامج شلشارتس Schwartz من جامعة هارفرد، الذي استغل مناسبة خطبته الرئاسية في لقاء «رابطة الدراسات الآسيوية» عام ١٩٨٢ لكي يطن اختلافه مع بعض نقدي، ولكن أيضاً لكي يربط بحججه من زاوية فكرية.

وعديد من المستعربين والمختصين الإسلاميين الأكبر سناً رغبوا بسخط بالغ جريح هو عدهم بديل التأمّل الذاتي، ومعظمهم يستخدم كلمات مثل «خبيث» و«مخفي» و«قذيف»؛ وكأنّ النقد نفسه انتهاك محرم لعظمتهم الأكاديمية المبهجة الطاهرة. وفي مثال لويس يتحوّل الدفاع الذي يقدّمه إلى ممارسة لطريقة المبتدئة البوليصة نظراً إلى أنه أكثر من معظم المستشرقين، كان معازياً سياسياً ضد القضايا العربية (وغير العربية) في محافل مثل الكونجرس الأمريكي ومجلة «كومنتري» Commentary وسواها. وأرد المناسب عليه ببقي، بالتالي، أن يتضمن عرضاً لوقعه سياسياً و«سوسيولوجياً» حين يتظاهر بالدفاع عن «شرف» حقّه، وهو دفاع يثبت الدليل القاطع أنه حلوى مكفنة من أنصاف الحقائق الأيديولوجية التي يراد منها تضليل القراء من أنصاف الاختصاصيين.

والعلاقة بين الاستشراق الإسلامي أو العربي وبين الثقافة الأوروبية الحديثة يمكن، باختصار، أن تدرس دون أن تلتوى في الآن ذاته على مسرد تفصيلي بكل مستشرق مرّ على وجه البسيطة،

ويكلّ تراث استشراقي، ويكلّ شيء كذب المستشرقون، ثم تكديس ذلك كله والنظر إليه كإمبريالية متعففة لاقية لها. إنني لم أفعل ذلك على أية حال. ومن الجهل القول بأن الاستشراق مؤامرة أو الإحياه بأن «الفريق» هو الشرّ المستطير. اللولان كلامهما يندرجان في الاقتراءات التي تسبها إلى لويس ويأخذ من حواريه الصغار، الركيل الدعوى لك: «تكتعان» مكفّة. ومن اللفاق، من جانب آخر، قمع السياقات الثقافية والسياسية والأيديولوجية والمؤسسية التي عبرها يكتب البشر ويفكرون ويتحدثون عن الشرق، سواء أكانوا أم لم يكونوا من جلد العلماء الباحثين. وكما أسلّنت، من المهم للغاية أن يدرك المرء أن السبب في مناهضة عديد من رجالات الفكر غير الغربيين للاستشراق هو أن خطابه الحديث يرى، بحقّ كخطاب سلطة تتأسس في حقبة من الاستعمار، وهذا هو موضوع ندوة معارضة صندرت مؤخراً في كتاب بعنوان «الاستعمار والثقافة» بتحرير نيغولاس بي. دهرمن^(٤). وفي هذا النوع من الخطاب، المستند أساساً إلى الافتراض القائل بأن الإسلام أحادي سرمدى غير متجكّ وخاضع بالحالي لتسويق «الاختصاصيين»، ليس بوسع المسلمين أو للعرب أو أية شعوب أخرى أنزلت إنسانياً إلى مصاف أدنى للتعرف على ذواتهم كبشر من لحم ودم، أو التعرف على اختصاصيهم كعلماء باحثين فقط. أكثر من ذلك، إنهم يرون في خطاب الاستشراق، وفي حالات

موازية له على صعيد معارف أخرى يتم إنشاؤها للأقوام الأصلية من أمريكيين وأفارقة، ميلاً مزماً لإنكار أو قمع أو تشويه السياق الثقافي لمثل تلك النظم الفكرية، بهدف الحفاظ على خرافة تجزئها البحث.

- ١١ -

ولكني مع ذلك لا أودّ الإحياه بأن مثل أفكار لويس، رغم رواجها، هي الوحيدة التي انتشرت أو تدعّت خلال القرن ونصف القرن للمصريين. صحيح أنه منذ الحلال الإقتصاد السوفييتي سارع بعض الباحثين والصعفيين في الولايات المتحدة للمحور على إمبراطورية شرّ جديدة في الإسلام المشرق Orientalized، وتأسسوا على ذلك غرقت الصحافة الرملية والمسرورة والمطبوعة في ترميمات تحقيرية تكس في سلة واحدة الإسلام والإرهاب، أو العرب والعنف، أو الشرق والطغيان. كذلك حدث في الشرق الأوسط والأقصى عودة إلى الديانة الأفومية والنزعة القومية البدائية، والتي بين جوانبها المخزية على نحو خاص للفتوى الإيرانية المستمرة ضد سلمان رشدي. ولكن ليس هذا كلّ ما في الأمر، وما أودّ القيام به في ما تبقى من هذه المقالة هو الحديث عن اتجاهات جديدة في البحث والنقد والتأويل، والتي تقبل بالفتنات المنطقية في كتابي ولكنّها، كما أعتقد، تذهب أبعد منها بكثير وتغني إحساساً بتعقيد التجربة التاريخية.

وبالمعنى لم يتجسّد أي من هذه الاتجاهات من سدوم السماء، كما لم تحظ



أن توصف إلا كروح ضخم نزلت عليه مختلف الأعراق والثقافات المشتركة في تاريخ إشكالي من الفتوحات، والزيادات، والإنجازات الثقافية والسياسية الكبرى بطبيعة الحال. وتلك بالطبع كانت واحدة من الرسائل المضمرة في الاستشراق، وفحواها أن أية محاولة قسرية لفصل الثقافات والشعوب إلى أنساب وماهيات متميزة لا تنفجح عن ذلك فحسب، بل أيضاً سبيل للخلاص المضمهر مع السلطة بغرض إنتاج أشياء مثل (الشرق، أو «الغرب».

وليس الأمر أن هنتجتون، ومن وراءه جميع المنظرين والمدافعين عن تراث غربي مثالي مبتهج (فرنسيس فوكوياما كمثال)، لم يحتفظوا بقدر كبير من سيطرتهم على الرعي العام. لقد فطروا ذلك، والدليل هو حالة مستعصية يملكها بول جونسون Johnson، الذي كان مفكراً يسارياً ذات يوم، وهو اليوم منظر اجتماعي وسياسي مرئذ. في عدد ١٨ نيسمان (إيريل) ١٩٩٢ من مجلة «نيويورك تايمز ماجازين»، وهي ليست مطبوعة هامشية بحال من الأحوال، نشر جونسون مقالة نعت علوان «الاستعمار عائد، وليس مبكر» برهة واحدة، نهضت فكرتها المركزية على وجوب أن تضع «الأمم المتحضرة» نصب أعينها مهمة إعادة استعمار العالم الثالث (حيث انهارت الشروط الأساسية الأدنى للحياة المتحضرة، ويتوجب القيام بذلك عن طريق نظام من الوصايات القسرية.

على التمايز الجذري - وهو تمايز شامل بصورة زائفة كما أعقد - بين مختلف الثقافات والمضمارات. مؤخراً، على سبيل المثال، قام البروفيسور صموئيل هنتجتون Huntington من جامعة هارفرد بطرح الفرضية البعيدة عن الإقناع والقليلة بأن ثنائية القطب الخاصة بالحرب الباردة قد نسخها وحل محلها ما يسميه ارتطام المضمارات، أو الأطروحة المرتكزة على مبدأ أن الحضارات الغربية والكونفوشية والإسلامية، بين عديد سواها، أشبه بالحجرات المانعة لتدفق المياه والتي يقع أنباعها في القاع وهمهم الوحيد اتقاء شر الاختلاط بالآخرين^(٥).

هذا مناب للطبيعة، نظراً إلى أن إحدى الخطوط المتقدمة الكبرى في النظرية الثقافية هي الإدراك، الذي يحظى بإجماع شبه كوني، بأن الثقافات مهيئة وتحدية وأن الثقافات والمضمارات - وكما بيّنت في كتابي الثقافة والإمبريالية، في حالة من الخرابط والاعتماد المتبادلين بحيث يتعذر استجداء وصف توحيدى أو تخطيطى دقيق لفرادتها الخاصة. وكيف بمقدور المرء أن يتحدث اليوم عن «حضارة غربية» إلا إذا قصد الإشارة إلى تخيل أيديولوجي على نطاق عريض، موحياً بنوع من التفوق المنعزل لثقافة من القيم والأفكار، لاقية لأى منها خارج تاريخ الفتح والهجرة والترحال واختلاط الشعوب التي أعطت الأمم الغربية هوياتها الزائفة المخططة؟ ذلك صحيح في الولايات المتحدة على وجه الخصوص، تلك التي لا يمكن اليوم

بعد بموقع المعارف والممارسات الناجزة المكتملة. والسباق الذنبوى يظل في حالة ارتجاع محيرة، وهو أيديولوجياً لا يزال مشحوناً وثقافاً ومتوتراً وقابلاً للتخدير وإجرامياً أيضاً. ورغم أن الاتحاد السوفييتى تفكك وحازت دول أوروبا الشرقية على استقلالها، فإن أنساق السلطة والهيمنة تظل على حالها واضحة وجلية، والجنوب الكونى - الذى كان يشار إليه باسم «العالم الثالث» على نحو رومانتيكى ووجدانى أيضاً - متورط فى مصيدة الدين، ويمتكر إلى مناطق فى الكيانات المجزأة أو غير المنسجمة، تحيق به مشكلات الفقر والمرض والتخلف التى تفاقم فى السنوات العشر أو الخمس عشرة الأخيرة. لقد ولت حركة عدم الانحياز ومعها القادة الجماهيريون الذين تولوا زمام التحرر من الاستعمار وإحراز الاستقلال، ولقد اندلع من جديد، وعلى نحو مثير للقلق، نسق من النزاع الإثنى والحروب المحلية التى لا تقتصر على الجنوب الكونى وحده، كما تشهد على ذلك الحالة المأساوية لأهل البوسنة. وفى مناطق مثل أمريكا الوسطى والشرق الأوسط وآسيا تظل الولايات المتحدة هى القوة المهيمنة، تتحكم خلفها أوروبا قلقة غير مريحة بعد.

والمسهرات، أو محاولات فهم المشهد الدولى للأمر ثقافياً وسياسياً، انبثقت بطرق دراماتيكية مذهلة أحياناً. لقد أشرت إلى الأصولية من قبل. أما ما يوازئها على الصعيد العلماني فهى عودة إلى النزعة القومية والنظريات التى تشدد



وصفه هاري ماجدوف Magdoff في مقالة حديثة بـ «الكولنة» Globalisation، وهو نظام تقوم بموجبه نخبة مالية صغيرة بسمط سلطتها على الكون بأسره، فتضخم السلعة وأسعار الخدمات، وتعيد توزيع الثروة بدءاً بقطاعات الدخول المحدودة (وهي تقع عادة في العالم غير الغربي) وانتهاء بالدخول الأعلى (٧). وعلى النول ذاته نشأ نظام جديد عابر للحدود القومية، ناقشه بمصطلحات صارمة كل من ما ساي موهشي Miyoshi وهارف ديرليك Dirlik، لا يكون فيه لألم حدود، والعمل والدخل يخضعان للمدراء الكوريين وحدهم، وحيث يظهر الاستعصان من جديد في صيغة خلع الجنوب للشمال (٨). ويعيش موهشي وديرليك ليبيناً كيف أن اهتمام الدوائر الأكاديمية بمسائل مثل التعددية الثقافية وما بعد الكولونيالية، يمكن في الواقع أن يكون تراجعاً ثقافياً وفكرياً عن الحقائق الجديدة للسلطة الكولونية. يقول موهشي: «ما نحتاج إليه هو تحسيس سياسي واقتصادي صارم أكثر من ملح تعلي تطبيقي، مثاله: خيبة الأمل الذاتية الليبرالية، القائمة في حقول جديدة مثل الدراسات الثقافية والتعددية الثقافية (ص ٧٥)».

ولكن حتى لو أخذنا هذه الوصايا على محمل الجد (كما ينبغي لنا)، فإن قاعدة صلبة في التجزئة التاريخية تنسج للسكان اليوم لظهور الاهتمام بكل من تيار ما بعد اللدانة ونظيره تيار ما بعد الكولونيالية، المختلف عنه تماماً، هنالك

الإحساس بتلك الثورة حين كنت أعمل على «الاستشراق» في السبعينات، إلا إنها اليوم بالغة الوضوح بحيث تتطلب اهتمام كل من تعنيه بصورة جدية للدراسة البحتة والنظرية للثقافة.

ويمكن تمييز اتجاهين عرويين: ما بعد الكولونيالية، وما بعد اللدانة، وكلاهما في استخدامه لكلمة «بعد» Post لا يوحى بمعنى الذهاب إلى ما هو أبعد من «بل» كما تعز إيللا شوغات Sho-hut في مقالة وأعدة حول ما بعد الكولونيالي - «التواصلات والإنقطاعات»، حيث التشديد على الطرز والأشكال الجديدة للممارسات الاستعمارية القديمة، وليس أبعد منها (٩). ولقد انبثق تياراً ما بعد الكولونيالية وما بعد اللدانة كموضوعين مترابطين للالتزام والاستقصاء في الثمانينيات، ولاح أنهما في أمثلة عديدة يأخذان بالحميان أعمالاً مثل «الاستشراق» بوصفها سوابق. وسيكون من المستحيل هنا الدخول في الجدالات الاصطلاحية الهائلة حول الكلمتين، والتي دار بعضها لفترات طويلة من الزمن حول ضرورة أو عدم ضرورة وضع المعترضة [...] في المصطلحين. لننتقل هنا لتدور بالتالي حول الحديث عن أمثلة معزولة من معزولة من الرطانة المفرطة أو للمنحكة، بل تحديد موقع هذه التيارات والجهود التي - من منظور كتاب صدر عام ١٩٧٨ - تبدو وكأنها تنطوي عليه بدرجة ما في عام ١٩٩٤.

ومعظم العمل المنكب على النظام السياسي والاقتصادي الجديد اهتم بما

نموذجه بصريح العبارة هو ذلك الشبيه باستعمار القرن التاسع عشر حيث ينبغي على الأوروبيين أن يفسروا النظام السياسي بالقوة لكي يتمكنوا من تحقيق تجارة رابحة كما يقول.

مهاجرة جونسون تجد أصداء متخية عديدة لدى صانعي السياسة في الولايات المتحدة، وفي وسائل الإعلام، والطبع في وزارة الخارجية الأمريكية ذاتها والتي تظل مع التدخل في الشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية، ولكنها لانخفض ميلها الصريح إلى المهمة اللبشرية في أمكنة أخرى خصوصاً ما يتصل بمساكنها مع روسيا ولجمهوريات الصوفيوية السابقة. بيد أن لهم هذا هو وجود هرة فاعرة جدية، رغم عدم دراستها بما يكفي، في الوعي الشعبي بين الأفكار القديمة عن الهيمنة الغربية (التي كان نظام الاستشراق جزءاً منها) من جهة، والأفكار الأحداث التي تأصكت لدى المجموعات الناعبة والمتضررة وفي أوساط قطاع عريض من المفكرين والأكاديميين والفنانين من جهة ثانية. ومن المدهش أننا اليوم لم نعد نشهد حالة الشعوب الأدنى - المستعمرة سابقاً، والمستعمدة والقمعوعة - التي تلتزم الصمت أو لا يحسب لها حساب إلا عدد الكبار من الذكور الأوروبيين والأمريكيين. لقد حدثت ثورة في وعي النساء والأقليات والمهمشين هي على درجة من القوة بحيث تؤثر على التفكير الرئيسي السائد في كل مكان على وجه البسيطة تقريباً. ورغم أنني امتلكت بعض



والجهت جحا Guha وسعت إلى غرض لا يقل عن ثروة في علم تدوين التاريخ، وكان الهدف المباشر هو تخفيض كتابة التاريخ الهندي من هيمنة نخبة قومية وإحياء الدور الهام لقراء المدن والجماهير الفلاحية في التاريخ. وأعتقد أنه من الخطأ القول عن هذا العمل، الأكاديمي في معضمه، بأنه متلازم ومتواطئ مع الاستعمار الجديد، للعباء للمعزق القومية، الواجب يقتضى تسجيل هذا الإنجاز والاعتراف به مع التحذير من المزالق المستقبلية.

ولقد أثارت انتباهي على نحو خاص مسألة امتداد الاهتمامات ما بعد الكولونيالية إلى مشكلات الجغرافيا، والاستشراق، في نهاية الأمر دراسة مرتكزة على إعادة التفكير في الهوية الفاصلة بين الشرق والغرب، تلك التي ساد الاعتقاد طيلة قرون بأنها غير قابلة للجسر. وهدفى، كما قلت من قبل، لم يكن تبديد الفارق ذاته. إذ من برسه إنكار الدور التكريسي للفوارق القومية والثقافية في العلاقات بين البشر؟ بل الفكرة القائلة بأن الفارق يطوى على العداة، وعلى مجموعة مجمدة من مبادئ ماهيات متجانسة، فضلاً عن معرفة خصامية بأسرها تبلى من هذه الأشياء. وما دعوت إليه في «الاستشراق» كان سبيلاً جديداً في تصور الانفصالات والذاعات التي حرّضت على أجيال من العدا، والحرب، والسيطرة الإمبريالية. والحق أن واحداً من أبرز التطورات في الدراسات ما بعد

الذى تنتشر بصورة دراماتيكية منذ مطلع الثمانينيات، لم يَطوَ على تشديد كبير على المحلي، والإقليمي. والعارض؛ لقد حدث ذلك التشديد، ولكنه في نظرى ارتبط على نحو بالغ الدلالة بمقارنته العامة لجملة اهتمامات متصل معظمها بالتحرر، والمواقف التعريفية من التاريخ والثقافة، والاستخدام الواسع للنطاق للمصاحج النظرية والأساليب المتواترة المتكررة. ولقد كان الموضوع للرائد هو نقد التمرکز الأوروبى على الذات والبطوركية. وعلى امتداد الحرم الجامعى في الولايات المتحدة وأوروبا خلال الثمانينيات عمل الطلاب ونشطن الكليات بدأب ومواطبة لتوسيع بؤرة التركيز الأكاديمى لما يسمّى بالمنهاج التأسيسى بحيث يضمن كتابة المرأة، والفناتين والمفكرين غير الأوروبيين، والتابعين. وترافق ذلك مع تغيرات مهمة في مقاربات دراسات المناطق، التى ظلت لأمد طويل حكراً على المستشرقين الكلاسيكيين ومن يماثلهم في حقول أخرى. ولقد حدث أن الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والأدب وعلم الاجتماع والتاريخ قبل كل شيء، استشعرت تأثيرات تحليل نقدى عريض النطاق للمصادر ولكيفية تقديم النظرية وزعزعة منظور التمرکز الأوروبى على الذات. وربما كان عمل المراجعة الأرفع لم يتم في ميدان دراسات للشرق الأوسط. بل في حقل الاختصاص الهندي مع تقدم دراسات التابع، التى نفتختها مجموعة مرموقة من الباحثين والطماء بقبول

أولاً انحياز أكبر إلى المركزية الأوروبية في التهار الأول، فضلاً عن رجحان للتشديد النظرى والجمالى على المحلي والعارض، والخشّة التى تكاد تكون زخرفية لوجود التاريخ والخلطة المعارضة والنزعة الاستهلاكية قبل كل شيء. والدراسات الأبعد في التحيار ما بعد الكولونيالى قام بها مفكرون بارزون من أمثال أنور عبد الملك، وسمير أمين، و س. ل. ر. جيمس James، والى دار معظمها حول دراسات الاغضاع والسيطرة من وجهة نظر الاستقلال السياسى التام أو المشروع التحررى غير المكتمل، ولكن بينما يشدّ تيار ما بعد الحداثة في واحد من أشهر نصريحاته البرنامجية (وأطلقه جان فرانسوا ليويتار Lyotard) على تلاشي السرودات Narratives (***)) الكبرى للتحرر والتتوير، فإن التشديد في معظم العمل الذى أنجزه الجيل الأول من الفناتين والباحثين ما بعدهما الكولونياليين دار حول العكس تماماً: السرودات الكبرى باقية رغم أن تطبيقتها وتمقيتها هما اليوم في عتالة مؤقنة، وهى مرجأة أو مطوّقة. هذا الفارق الحاسم بين البواعث التاريخية والسياسية المعالجة في التحيار ما بعد الكولونيالى وبين التحلل السبى في تيار ما بعد الحداثة يفضى إلى مقاربتين ونتيجتين على اختلاف تام، رغم وجود بعض التقاطع بين التيارين (في تقنية «الواقعية السحرية» على سبيل المثال). وأعتقد أنه من الخطأ الإيحاء بأن معظم العمل ما بعد الكولونيالى الممتاز،



الآن ممرًا أوروبيًا في الأساس. وفي إعادة تدقيق العلاقة التنازعية بين مالكي العبيد الإنكليز والعبيد الأفارقة، تفسح فرجسون المجال أمام نسق أكثر تركيبيًا، يفصل المرأة البيضاء عن الذكر الأبيض، مع مراتب وانفصالات جديدة تظهر في أفريقيا جزمًا ذلك.

ويوسى ضرب المثال تلو المثال. ولسوف أخدم بالقول، باختصار، إن حالات العداة والإجحاف التي انطلق منها انتمائي بالاستشراف كظاهرة ثقافية وسياسية ما تزال قائمة. ورغم ذلك يوجد اليوم قبول عام، على الأقل، بأن تلك الحالات لا تمثل نظامًا أبدنيًا بل تجربة تاريخية نهائية، أو الحد من سطرتها على الأقل، في تناول اليد. وإذا نظرنا كتاب «الاستشراف» من مبعدة خمس عشرة سنة حافلة بالأحداث ويتوافر مشاريع بحثية علمية وأدبية جديدة لاختصار الأصفاد الإمبريالية المفروضة على الفكر والعلاقات الإنسانية، أدرك أن الكتاب امتلك على الأقل فضيلة الانخراط الصريح في النضال، الذي يتواصل بالطبع في «الغرب» والشرق، على حد سواء. ■

هوامش المؤلف:

- (1) O'Hanlon and washbrook, After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World," Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply To O'Hanlon and Washbrook" In Comparative Studies in Society and History, IV, 9 (January 1992), 141 - 184.

بالخالي، الإقدام على إصدار عدد من المطبوعات، مبعدة من سلسلة كرامات [بالإضافة إلى سلسلة مثيرة للإعجاب من قصائد شيموس هيني Heaney، ومقالات شيموس دين Deane، ومسرحيات بريان فرييل Friel وتوم بولن Paulin] حيث يتاح استكشاف طبيعة المشكلة الإيرلندية ومواجهتها، بالتالي، على نحو أكثر نجاحًا من قبل (٩).

وفكرة إعادة التفكير في، وإعادة صياغة، التجارب التاريخية التي ارتكزت ذات يوم على الانفصال الجغرافي للشعوب والثقافات هي في قلب فيضان مفاجئ من الأعمال الأكاديمية. وسأضرب ثلاثة أمثلة: عدد إسهول ألكالا Alcala في «ما بعد العرب واليهود»: إعادة صنع ثقافة شرق المتوسط، وعدد بول جيلروي Gilroy في «الأطلس الأسود: الحدادة واللوعي المزدوج، وعدد مويرا فرجسون Fer-guson في «خاضعات الآخرين»: الكاتبات البريطانيات والعبرية الاستعمارية، ١٦٧٠ - ٨٣٤ (١٠). في هذه الأعمال تخضع الميادين، التي ساد الاعتقاد ذات يوم بأنها حكر على شعب بعينه أو جنس أو عرق أو طبقة، لعملية إعادة حفر بحيث تنكشف عن أنطوائها على الآخرين. وشرق المتوسط، صوّر طويلاً كساحة وغي بين العرب واليهود، يبدئ في كتاب ألكالا كثقافة متوسطة بين للشعبيين معًا. سيروية معاللة عند جيلروي تبدل، وفي الواقع تضاعف، إدراكنا للمحيط الأطلسي الذي اعتبر حتى

الكونيالية كان إعادة قراءة الأعمال الثقافية المنهجية، لا للحم من منزلتها أو تطليخها بالقاذورات بل لإعادة استقصاء بعض افتراضاتها، والذهاب أبعد من الأسر الخائف لها في طبعة ما من جدل ثنائية العبد - السيد. ذلك بالتأكيد كان الأثر المقارن لروايات ثرة مدمشة مثل أطفال منتصف الليل، وأعمال من. ل. ر. جيمس CLR James، وشعر إيميه سيزير وديريك ولcott، حيث كانت الإنجازات الجريئة والمجددة في الشكل هي في الواقع إعادة محاصصة للتجربة التاريخية للاستمرار، بعد إعادة تنشيطها وتحويلها إلى علم جمال جديد من التشارك وإعادة الصياغة الارتقائية في الغالب.

والمرء يلمس ذلك أيضًا في عمل مجموعة من الكتاب الإيرلنديين الذين أسسوا أنفسهم في عام ١٩٨٠ كمجموعة جماعة باسم «يوم العقل». وفي مقدمة كتاب ضمّ مختارات من أعمالهم يرد ما يلي:

[هؤلاء الكتاب] آمنوا بأن جماعة «يوم العقل» يمكن ويجب أن تسهم في إيجاد حلٍّ للأزمة الراهنة عن طريق إنتاج تحليلات للرأى الناجز، وللأساطير والتنميطات التي باتت جزءًا من أعراض وأسباب الموقف الراهن (بين إيرلندا والشمال). إن انهيار الترتيبات الدستورية والسياسية وتفتش العنف الذي صممت تلك الإجراءات لكي تقمعه أو تحويه، جعل الأمر حاجة أكثر إلحاحًا في الشمال أكثر من الجمهورية... الجماعة قرّرت،



. Athena

فهر من تأليف مارتين بيرنال de Berr،
وأثار عند صدوره ضجة واسعة لأنه استكشف
وكشف الجذور الأفريقية والصحوية والسامية
للثقافات الإغريقية الذي يراد له أن يظل أرقاً
مرفقاً.

(٥٥) ترجم الدكتور كسمان أبو ديب هذه
للمصطلحات على النحو التالي: «إنشاء»،
«مصورة»، «مفسر»، «نظام ترميزي»، «غنى
عن القول» لأن اختصارات أبو ديب، مثال
خياراته الأساسية في ترجمة الكتاب، ما
تزال موضوع معاملة كما يظهر إدواره
سعود.

(٥٥٥) اكتسب هذا التعبير في السنوات الأخيرة،
وفي ميدان العلوم الاجتماعية والظرفية
الأدبية والدراسات التي تهتدي بتطبيقات
ما. بعد الخلطة على وجه الضمير،
دلالة جديدة أوسع نطاقاً من الصمى
التقليدى السرد الحكائى فى النوع الروائى.
إنه بصورة إجمالية، بات يغدو سرد واحد أو
أكثر من الوقائع المتخيلة، ولكن الدافعة إلى
سبورة وموضوع فعل (اجتماعى أو
تاريخى أو سياسى أو جمالى) وفى سياق
عام وبنية وإنشاء Strucuration والطاق هنا
يوسع ليشمل الشفاهى والمدون والفيديو
للشعبى والمتميز الجمعى والمشار ذات
الطابع الشامل والتكرنى وما إليها.

view press 1992), 1-32.

(8) Miyoshi, AABorderless World? From
Colonialism to Transnationalism and
the Decline of Nationstate, "Critical
Inquiry, 19, 4 (Summer 1993), 725-
51', Dirlitk, 3 the Postcolonial Aura"
Third World Criticism in the Age of
Global Capitalism, "Critical Inquiry, 20,
2 (winter 1994), 328-56.

(9) Ireland's Field Day, London: Hutchin-
son, 1985, pp. vii-vil.

(10) Alcatay, Minneapolis: University of
Minnesota press, 1993, Gilroy, Gilroy,
Cambridge: Harvard University press,
1993; Ferguson, London: Routledge,
1992.

هوامش المترجم

(٥) ابتكار للثق - The invention of Tra-

dition كتاب صدر عام ١٩٨٣ بضمير
إريك؛ هوبسباوم Hobbsbaum وتترنس
ريجنر (Cambridge University press)
Ranger ، وتضمن مجموعة مقالات لعدد من
الكتاب الذين تناولوا السلطة الأوربية فى
القرن التاسع عشر، وكيف يمكن للثورة على
ملاحمها التكرينية فى لاشمالى والمظاهر
الاختلافية والدراسات، أما أنيا السرداء Black

(٧) فى مقال واحد ذو دلالة خلاصة، أنت

عادات لويس فى التعميم المميز إلى إدخاله
فى مداعب قانونية. فحسب صحيفة
«ليبراسيون» Libération (١٩٩٤/٣/١١)
والد، جارديان، Guardian (١٩٩٤/٤/٨)
يواجه لويس الآن دعاوى جنائية ومدنية
رفعها ضده فى فرنسا ضد من الأرمن
ومنظمات حقوق الإنسان. وهو محال على
القضاء بموجب التشريع المعمد فى فرنسا
والذى يعتبر إكثار الهولوكوست جريمة يعاقب
عليها القانون. تهمة لويس أنه أنكر، فى
الصفحة الفرنسية، وقرع مضخة ضد الأرمن
فى عهد الإمبراطورية العثمانية.

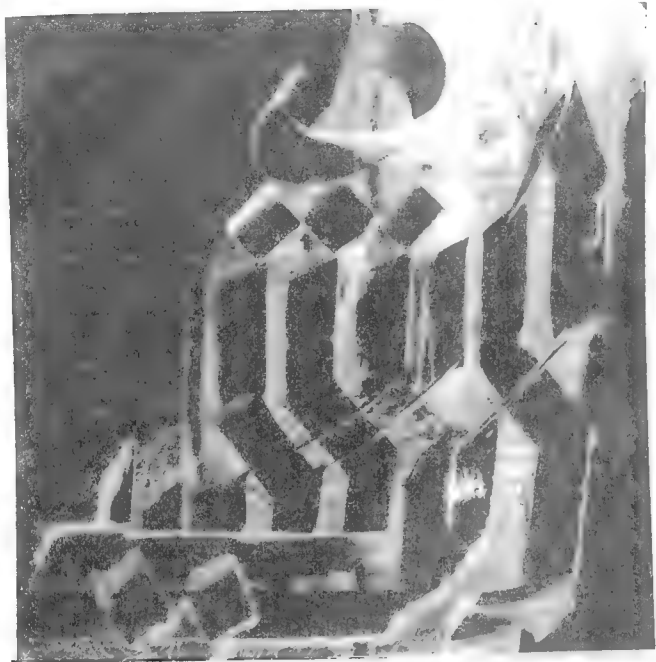
(3) Philadelphia: University of Penn-
sylvania Press, 1993.

(4) Ann Arbor: The University of Michigan
press, 1992.

(5) "The Clash of Civilizations", "Foreign
Affairs 71, 3 (Summer 1993), 23-49

(6) "Notes on the post-Colonial," Social
Text, 31/32 (1992), 106.

(7) Magdoff, "Globalisation - To what
End? Socialist Register- 1992: New
World Order? ed Ralph Miliband and
Leo panitch (New York: Monthly Re-



للغنان سامى رافع

المواجحات

ابن رشد تراث العرب تنوير الغرب

٢٩ التنوير الإسلامي: جذوره وأفاقه من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده ، نصر حامد أبو زيد. ٣٦ ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ، عاطف العراقي. ٥٨ تأثير ابن رشد في الأدب العبري، لورانس ف. بيرمان. ت. ا. ع. ع. ٨٢ الأخلاق والسياسة عند ابن رشد ، أحمد عبد الحليم عطية.

ابن رشد

تراث
العرب
تنوير
العرب



ق الحديث عن ابن رشد هو الحديث عن العقل المهاجر، العقل الذي طردته الثقافة العربية الإسلامية وتلقفته الثقافة الأوروبية الناهضة، ومنحته الحماية، فأشرق بنوره في أنحائها، وساهم في تبديد ظلمات القرون الوسطى. لم يكن من قبيل المصادفة أن يولد هذا العقل في بيئة الأندلس، ملتقى العوالم والتقاء الثقافات بعد التقاء اللغات والأديان. إنها البيئة التي أنتجت، إلى جانب عقلانية ابن رشد، صوفية ابن عربي وإشراقية ابن طفيل. إن «حى بن يقطان» - ودلالة الاسم لافتة - هو الباحث عن الحقيقة وراء اللغات والأديان، الحقيقة كما يصل إليها الإنسان المتوحد في الفلاة معتمداً على حواسه وتجاربه وخبراته. منتقلا من الحسى إلى العقلى ومن العقلى إلى ما وراء المادة، فوصل إلى الحقيقة التي لا تخالف ما وردت به الشرائع السماوية على لسان الرسل والأنبياء .

التنوير الإسلامي جذوره وأفاقه من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده



محمد عبده

الإسلامي على النظر إليه في سياق عقلانية المعتزلة التي مهنت له أولاً، وفي سياق حضوره في الفكر الإسلامي الحديث، المتأثر دهن شك بالاحتكاك بمعصر الأنوار الأوروبي بدرجة أو بأخرى، في هذا السياق الثاني يتم التركيز على خطاب محمد عبده، الذي نظم جميعاً أنه المفكر الذي استعاد الفكر الإسلامي الحديث عقلانيته التي غيبتها عصور الانحطاط، ولم تكن العقلانية المستعادة إلا مزجاً من إنجازات المعتزلة وإنشاقات ابن رشد التي طورتها.

(١)

لم يكن الفكر الصوفي وحده هو الذي أوغل في المولوج إلى عالم القرآن لاكتشاف وحدة الدلالة بين النص والعالم، ولإدراك علاقات الإحالة الدلالية

ف الإنسان القادر على المعرفة، والقابل لممارسة حق الاختلاف التابع من اختلاف القدرات وتعددية التأويل، هو الذي يحرص ابن رشد على إبرازه وتأكيد وجوده، ونحن في أزمنة الراهنة، التي تبدو واضحة للعيان على مختلف المستويات والأصعدة - اقتصادية واجتماعية وثقافية وفكرية وحضارية - نحتاج إلى استحضار هذا الإنسان بوصفه الإنسان القادر على اجتياز تلك الأزمة والعودة إلى المشاركة في صنع الحضارة المساهمة في تقدم النوع البشري، نحن بحاجة أخرى في استرداد عقولنا المهاجر، ابن رشد. لكن علينا أن نستدرجه ونستقبله بروعي مغاير لذلك الوعي الذي تسبب في تهميشه أولاً ثم طرده بعد ذلك.

من هنا يأتي تركيز دراستنا هذه لإنجاز ابن رشد في مجال الفكر

نصر حامد أبو زيد



المبتدلة بينهما. لقد بدأ المعتزلة التعبير عن هذا الوعي من خلال نسقهم الاستدلالي المعرفي، ذلك النسق الذي أدمج العلامات الكونية-العالم- في بنية الآيات القرآنية، القرآن، وذلك من خلال تحليل مفهوم «القصيدة» وكذلك فعل الفيلسوف القرطبي ابن رشد حين جعل وجهه الفلسفي عمومًا ومن «البرهان» على نفسه الخصوص نغزًا في الموجودات وجها واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، ومن هذا إصراره على نفي التعارض نفسه بين «البرهان» والقرآن، أو بين «الحقيقة» والشرعية، وذلك على أساس من استنباط الأولى من علامات العالم واستنباط الثانية من آيات القرآن.

تتبنى المنظومة الاعتزالية أساساً على مقولاتي «المعدل» و«التوحيد»، ذلك أن أبا الحسين الفهسط صاحب كتاب «الانتصار» رد المبادئ الثلاثة الأخرى- وهي «الوحد» و«الرعييد» و«المنزلة» بين المنزلة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- إلى مبدأ «المعدل»، وإذا أضفنا إلى ذلك إن مبدأ «التوحيد» ذاته انبثى في تلك المنظومة- في سياق تكوينها التاريخي- على مقولة «المعدل» أدركنا أن هذه المقولة، أو بالأحرى هذا المبدأ، هو المبدأ المؤسس، ألم تتساقط الروايات أن أول خلاف نشأ بين الحسن البصري وتلميذه- «واصل بن عطاء وعمر بن عبيد- كان حول تسمية «مرتكب الذنوب»، وهل هو «كافر» أم «مناق»؟ فاختلف الطلاب مع أستاذهم الذي ذهب إلى أنه «مناق»؛ خلافاً لقول الشوافع، وقالوا بل هو «في منزلة» بين المنزلة، وهي مقولة تنتمي إلى مبدأ «المعدل» بحسب شرح أبي الحسين الخياط المشار إليه^(١)

ويقوم مبدأ «المعدل» عند المعتزلة على أساس نفي «الظلم» عن الله سبحانه وتعالى لأنه لا بد أن يحقق وعده، للمؤمن وعده، للكافر. وهذا المبدأ مثله مثل قرينة «التوحيد» من المبادئ العقلية، أي التي يتوصل إليها العقل الإنساني بمفرده دون حاجة إلى دليل نقلي أو روحي- إنها مبادئ يمكن للوصول إليها من تأمل «العالم» بوصفه علامة أو منظومة من العلامات تحول إلى الصانع للقادر الحي للعالم المتغير للعالم الذي صنعه.. إلخ. وهذا المفهوم هو بالضبط المفهوم الذي قامت عليه البنية السردية القصصية لكتاب ابن طفيل «حي بن يقظان»، هذا المبدأ العقلي الكلي يمكننا من فهم «القصيدة الإلهية» وتأييد «الكلام الإلهي» انطلاقاً منه.

هكذا أدخل المعتزلة مفهوم «القصيدة» شريحاً لفهم «الكلام الإلهي» لكنها ليست «قصيدة» مستتبطة من الكلام ذاته، بل هي قصيدة نابعة من الفهم العقلي للوجود خارج اللغة. وهذا يفرق المعتزلة بين أضماط من الدلالات: الدلالات الوجودية حيث العلاقة بين «الدال» و «المدلول» علاقة تلازم عقلية، مثل دلالة الفعل على فاعل قام به. ودلالة الفعل المحكم المتصديق على أن الفاعل الذي قام به فاعل حكيم عالم، هذه الدلالات الوجودية دلالات عقلية لا تختلف من مجتمع إلى مجتمع ولا من ثقافة إلى ثقافة، بل هي دلالات يتفق عليها جميع العقلاء بصرف النظر عن الزمان والمكان. النمط الثاني من الدلالات هو الدلالات الوضعية الاتفاقية التي تقوم على التواطؤ بين أفراد الجماعة، أو بين المتكلمين، في هذا النمط الثاني من الدلالات تكون، العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية، على

خلاف العلاقة الزومية في النمط الأول، هذه العلاقة الاعتباطية قائمة على محض الاتفاق، الذي يمكن أن يكون مختلفاً عما هو عليه الآن. ودخل هذا النمط الثاني من الدلالات يضع المعتزلة اللغة الطبيعية واللغات التي تعتمد على الإشارات والحركات الجسدية، كما يضعون أيضاً دلالة المعجزات على صدق الأنبياء والرسل.

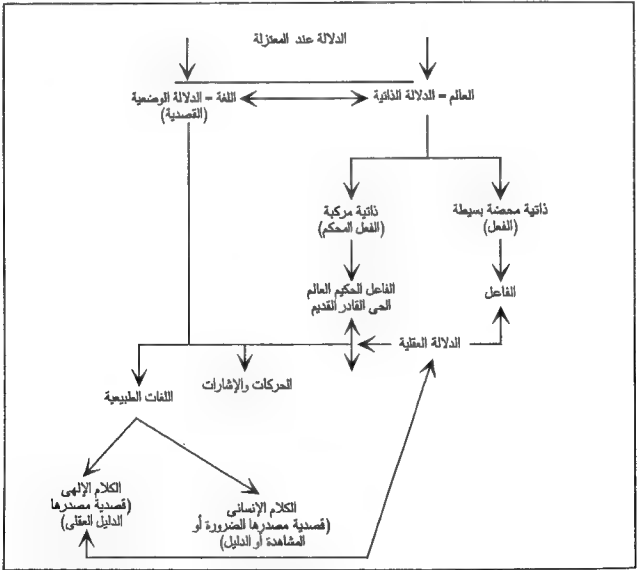
فيما يتصل بالغات الطبيعية واللغات الحركية والإشارية يعتمد المعتزلة على اختلاف الدوال بين الأمم والشعوب رغم اتئاد المدلول، وذلك لكي يثبتوا الطبيعة الاتفاقية لتلك الدلالات. فكلمة «رجل» مثلا في العربية تدل على المدلول نفسه الذي تدل عليه كلمة L'homme في الفرنسية مثلا، وكذلك كلمة Man في الإنجليزية، وهذا دليل على قيام اللغة على الاتفاق ودليل على العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول، الأمر نفسه نجده في اللغات الحركية والإشارية التي تختلف دلالتها بين الجماعات لقيامها على الاتفاق، ودخل هذا النوع الذي تندرج دلالة المعجزات بوصفها أفعالا اتصافية بين النبي أو الرسول والجماعة التي بعث إليها تدل على صدقه. وهذا ليس المهم هو طبيعة المعجزة، وليس مهماً أن تكون فعلا خارقاً، فالخوارق قد تتحقق على أيدي السحرة والكاذبين، وإنما المهم هو وقوعها دالة على صدق ادعاء النبي أو الرسول بأنه مرسل من عند الله سبحانه وتعالى.

لكن هذا التصور للمعجزة بوصفها مجرد فعل دال على الصدق قد يوهن أن الساحر أو الكاذب يمكن أن يدعي أنه مرسل من عند الله، ثم يدعي أنه سيقوم

يفعل يدل على صدقه، هذا من المستحيل أن يحدث من منظور المعتزلة، لأن الله سبحانه وتعالى يستحيل أن يمكن للكتاب من ذلك، لأن هذا التمكن يعد فعلاً قبيحاً يستحيل وقوعه من الله بحكم طبيعته (المعادلة) (٢) هذا التحليل لدلالة المعجزات يفضي عند المعتزلة إلى إدخال القصدية في الدلالة، ثم نقلها من مجال

المعجزات إلى مجال اللغة الطبيعية. إن الكلام - فيما يقول المعتزلة - يقع صدقاً أو كذباً بحسب قصد المتكلم الذي نعرفه بالمشاهدة أو بالضرورة أو بالدلائل، وكلام الله سبحانه وتعالى يقع دلالة بطريقة الكلام الإنساني نفسها، إلا أن القصد الإلهي لا يعلم إلا بدلائل العقل وحدها (٣).

هكذا يطور المعتزلة مفهوم «القصد الإلهي» الذي لا يقع كلامه سبحانه دلالة دون معرفته مسبقاً بأدلة العقل. إن للكلام وحده لا يكفي لمعرفة القصد، إذ ليس هناك ما يمنع أن يكون المتكلم كاذباً في قوله «إني صادق»، فكيف يكون للكلام دلالة مع هذه الاحتمالية؟! ويمكن وضع قضية الدلالة عند المعتزلة في النموذج التالي الذي يكشف مكان «القصدية» فيها:

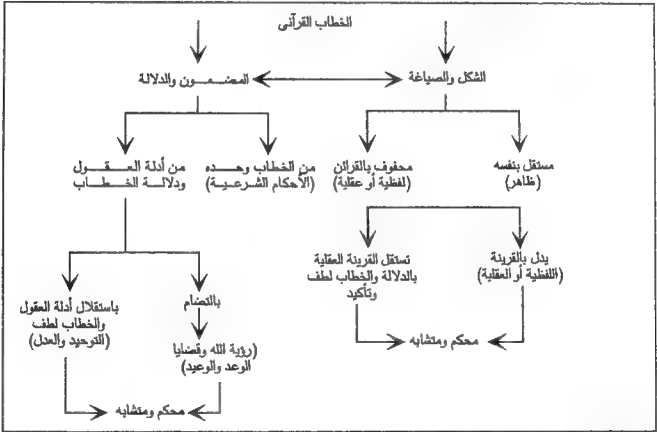




أوائل المسور... إلخ.، وليس معنى ذلك أن دلالة النص لا تنفصل أو تستقل عن دلالة العقل في بعض الجزئيات، فالعقل وحده غير قادر على معرفة كيفية الطاعة - الصلاة والزكاة والصوم والحج - ولا مراقبتها، في هذا الجانب يستقل الخطاب الإلهي القرآني بالدلالة، وتم منطقة مشتركة بين دلالة العقل ودلالة النص يتشاركان فيها كما يستقل كل منهما فيها عن الآخر، تلك هي منطقة النصوص المتعلقة بروية الله سبحانه تعالى، يدل الدليل العقلي على استحالتها، كذلك يدل الدليل العقلي السمي، وليس أحدهما بأسبق من الآخر ولا بأولى منه في هذه الدلالة: إنهما متساويان^(١). والنموذج التالي يوضح أنماط الدلالة القرآنية وعلاقتها بالدلالة العقلية:

الكليات تتمثل في قضايا العدل، والتوحيد على مستوى الفكر، وتكتمل في المحكم، الذي لا يحتاج إلى تأويل على مستوى النص الديني/ الكلام الإلهي. لكن النص يتضمن «امتشابه» الذي يحتاج إلى تأويل برده إلى «المحكم» وفهمه على أساسه، وليس هذا «امتشابه» نوعاً من «التبليس» الذي لا يجوز على الفعل الإلهي المتصف بالحكمة والعدل. بل يمثل نوعاً من «الإثارة» الذهنية والعقلية تمض على التأمل والبحث، أي تحرك العقل للنظر في العالم، ويصولا إلى «النص» وإذ تنكشف الكليات بدليل العقل ودلالة النص معاً - الدلالة المزروعة والمركية من الحكم والتمشابه - يسهل فهم الجزئيات. التي تتصل في القصص والأحكام والحروف المقطعة في

من خلال هذا النموذج نرى أن الدلالة الذاتية للعالم ليست متخارجة عن التصدية الإلهية في ترتيب خلق العالم وتركيب المسببات على الأسباب والاحتاج على المقدمات، وذلك كما يجسد في «الدلالة» الذاتية المركبة، للفعل المحكم. ومعنى ذلك أن الدلالة العقلية للكاشفة عن «التقصية» في الكلام الإلهي هي التي تربط بين دلالة العالم ودلالة الكلام. وقد أدى هذا التصور لتقصية الإلهية عند المستعزلة إلى اعتبار أن الوحى قد يدل على الكليات كما يدل على الجزئيات ولكن وجه الدلالة يختلف في كل منهما. إن دلالة الوحى على الكليات هي دلالة متضافرة إلى دلالة العقل من باب «اللفظ» لأن العقل يستطيع وحده الوصول إلى الكليات بدلالة العالم الذاتية بقسميها المشار إليهما في النموذج السالف، وتلك



القصدية إذن تتخلل الكلام الإلهي كله، ومن ثم نحتاج أدلة العقل لاستنباط الدلالة، ولا يستقل الكلام الإلهي بالدلالة استقلالا تاماً إلا فيما يتصل بالأحكام الشرعية، وهو الجانب الذي ركز عليه علماء الأصول والفقه تركيزاً أساسياً.

(٢)

الدليل العقلي دليل نظري، أي ناتج عن النظر في الموجودات والملاحظات واستنباط دلالتها، وهذا هو الذي يربط بين اللغة والعالم في نسق كلي، في هذا السبق يحول العالم إلى علامة - أو سلسلة من العلامات - دالة تشير إلى مدلول وراءها، وتتسند هذه الدلالة - في حركة العقل الفكرية للنظر والاستدلال - إلى العلوم الضرورية، والتي اعتبرها المعتزلة من كمال العقل. الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. ولول هذه الحركة الاستدلالية تنطلق من الضروريات التي أهمها: أن الفعل يتحقق بالفاعل، وأن ثم أجساداً في العالم لا يقدر الإنسان على خلقها وإيجادها، فلا بد من فاعل لها مغاير لها والإنسان معاً، ثانياً، إن هذه الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والأعراض كافة، ثالثاً، هذه الأعراض محدثة لا يجوز علوها بالقاء وكل ما لا يخلو من الحدث فهو محدث. هكذا ينتهي المستدل إلى إثبات حدوث العالم، رابعاً، لا يمكن لفاعل العالم أن يكون محدثاً وإلا كان مثل العالم، وبذلك تثبت صفة (القديم) لله عز وجل، بعد أن تثبت صفة (القدرة)، بإحداث العالم ذاته، خامساً، يقضى تأمل العالم في علاقات

جزئياته بعضها ببعض، إلى إدراك التناسق والتوازن والعدم والتفاوت، وهذا يدل على إحكامه وعلى حكمة خالقه وعلمه، وهكذا تثبت صفة (العلم)، ومن اجتماع صفات القدم والقدرة والعلم ينتهي المستدل أخيراً إلى إثبات صفة (الحياة)^(٥).

يصوغ «ابن رشد» العلاقة بين العالم والبرهان (الاستدلال المنطقي إلى المعرفة الفيغينية) صياغته المحكمة الكلية في «فصل المقال»، إن الفلسفة في نظر ابن رشد ليست شيئاً «أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعنى من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»^(٦). العالم الذي ينظم الموجودات كلها إذن ليس إلا دالة على الصانع، وهو من هذه الزاوية علامة - أو سلسلة من العلامات - تتركز مهمة الفلسفة في فك شفرتها لاستنباط دلالتها. وهذه هي السقمة الأولى في كتاب «فصل المقال». وهي لا تختلف كثيراً عن أطروحة المعتزلة، بل لا تختلف عن التصور العام لمجم تيارات الفكر الديني الكلاسيكي في عصور الازدهار، والتي انطلقت من القرآن الكريم نفسه، والذي يطرح العالم بكل مغرباته الطبيعية الجامدة والحية من السموات إلى الأرضين وما بينهما بوصفه دالة وعلامات (آيات) تدل عليه سبحانه وتعالى، كما أسلفنا.

وهذا ما يجعل الربط بين «المعرفة» و«القرآن» سهلاً ميسوراً، من حيث إن المعرفة الفلسفية هي تأمل الآيات في العالم بالبرهان، والمعرفة الدينية هي فهم «الآيات» اللغوية في القرآن، هكذا يمهّد ابن رشد الأرض للخطاب الصوفي لابن عربي الذي جعل من «العالم» نصاً مسطوراً في صفيحة الوجود، ومن «القرآن» عالماً مسطوراً بين دفتي المصحف. لكن منظومة ابن رشد لا تتلقى مع منظومة ابن عربي إلا في جزئية دلالة القرآن في الحث على النظر في العالم والاعتبار، الذي يؤله ابن رشد بأنه البرهاني، فإذا كانت الفلسفة ليست أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فإن القرآن يبحث على هذا النظر في غير ما آية من كتاب الله تباركه وتعالى كمثل قوله (فاعتبروا يا أولي الأبصار) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً، ومثل قوله (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات، وأعلم أن ممن خصمه الله تعالى بهذا العلم وشرفه إبراهيم عليه السلام. فقال تعالى (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) الآية، وقال (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت)، وقال (ويشكفون في خلق السموات والأرض) إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة^(٧).

هكذا استطاع ابن رشد أن يدمج المعرفة البرهانية منطقاً في بنية النص، أي استطاع أن يجعل العلم البرهاني أحد



عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدنا عناداً بلسانه أو لم تتقرر عدده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه، ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبحث إلى الأحمر والأسود، أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) (١١). هذه الطبيعة الشمولية، للخطاب من جهة متعددة لتأنيق المخاطبين هي التي تجعل التأويل المجازي ضرورية، من حيث إنه الوسيلة المثلى للمحافظة على انفتاح الخطاب من جهة والمحافظة على دره للعارض، مع «البرهان» من جهة أخرى لأن «البرهان» هو المعرفة اليقينية التي تتجاوز الشكوك إلى الثابت والمسمى إلى العقلي، وتعلق بالجوهر لا بالأعراض.

من هنا يكون «البرهان» هو الحقيقة التي لا تجوز مخالفتها، وكل ما ورد مخالفاً للحقيقة البرهانية لابد من رده بالتأويل إلى تلك الحقيقة ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجريه وقصد هذا المقصد من الجمع بين العقول والمنقول، بل نقول إنه ما من منطق به في الشرع خالف بظاهره أدى إلى البرهان إلا إذا أصبر للشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك

الدلالية المجازية من غير أن يخل في ذلك بمادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء باسم شبيهه أو سببه أو لاحقة أو مقارئة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تصنيف أصناف الكلام المجازي،^(٩) وهو التحريف نفسه الذي يحرص عليه المعتزلة ويقصرون التأويل عليه، واتفاق ابن رشد مع المعتزلة في جعل «الجهاز» وسيلة للتأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقهم كذلك. وإن كان بطريقة ضمنية. في جعل «المعرفة» العقائرية أساساً ضرورياً للمعرفة الدينية، بحيث لا تستقيم الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها. والتمتدة الأولى التي ينبغي عليها هذا البناء يصوغها ابن رشد على النحو التالي: «وإنما كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المردى إلى معرفة الحق فإنما معشر المسلمين نظم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»^(١٠).

والذي يجعل من «التأويل» ضرورة لا غناء عنها أن الخطاب للشرعي خطاب موجه للناس كافة، على اختلاف مشاربهم وقدراتهم الذهنية ومطامعتهم العقلية «فلمهم من يصدق بالبرهان» ومهم من يصدق بالأقوال الجديلة تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طابعه أكثر من ذلك، ومهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث

المقاصد الأساسية، واستطاع بذلك أن يردم الفجوة بين «الفعل» و«العقل» وبين «علوم العرب» و«علوم الأوائل» - أو - إذا شئنا استخدام لغة «محمد عابد النجار» ومصطلحاته - استطاع أن يزيل الفجوة بين «البيان» و«البرهان». وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجباته بالبرهان كان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسلك السجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيسطع أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف التقاسم البرهاني التقاسم الجدلي والتقاسم الخطابى والتقاسم السفالطى. وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو التقاسم المطلق وكما أنواعه، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء التقاسم التي منها تقدمت، أعنى المقدمة وأنواعها، فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في السجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل»^(٨).

هذه المعرفة بالبرهان ضرورية لأنها هي المعرفة التي تكشف شفرة العلامات في العالم، وهذا الكشف ضروري بدوره لفهم القرآن، لا يكرر «ابن رشد» بالمدة بنفسها تلك الأسئلة التي حرص المعتزلة على تأكيدها، أعنى أسئلة المعرفة العقلية على المعرفة الدينية بحيث لا تستقيم الثانية إلا على أساس الأولى، لكنه في حديثه عن التأويل يبرمه بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى

التأويل أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في السؤل منها من غير التأويل، (١٢).

هكذا ينتهي ابن رشد إلى أن البرهان - الذي هو معرفة العالم بقرائن العلم الفلسفي - أساسي وضروري لمعرفة الدين والشرح، وينتهي كذلك إلى أن ما ظاهره في الخطاب الشرعي مخائف للبرهان لابد أن يقبل التأويل، بشرط تصفح الخطاب كله بكل أجزائه وتفاصيله. وهذا معناه أن كليات المعرفة الذنبوية تجد تعبيرها في كليات المعرفة الشرعية والدينية، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، وهكذا يتفق ابن رشد مع المعتزلة رغم تقدمه أحياناً لهم في سياق تقدمه لعلم الكلام بصفة عامة لاعتقاده على الأقاويل الجدلية دون البرهانية. لكن يبقى لابن رشد إضافة مهمة تتمثل في دفاصه عن المعرفة الحقة، بصرف النظر عن مصدرها، بل وبصرف النظر عن عقائد المتبعين لها، كان ابن رشد في الحقيقة يصدد صد الهجوم الذي شنه الفقهاء على الفلسفة والفلاسفة معتمدين على حجتين: الأولى أن الفلسفة والمنطق أوسا من علوم العرب، بل هي من علوم اليونان الأوائل الوثنيين الملاحدة، فهي تحمل بصمات وثنياتهم وإلحادهم، الحجة الثانية أن تعامل المنطق والفلسفة يقضي إلى التشكيك في العقيدة السمحة الواضحة التي لا تحتاج إلى براهين المناطقة وأدلة الفلاسفة.

في حوض الحجة الأولى يقرر ابن رشد مبداًين مهمين: الأول منهما أن المعرفة ومناهجها مما يجب العرص على اجتلابه من مصادره الأولى السابقة مهما كانت موعلة في القدم، إذ لابد من متابعة المتأخر للمتقدم فيما أتجزء، المبدأ الثاني أن مناهج المعرفة وأدواتها ورسائلها - بقصد المنطق والبرهان - مما لا علاقة له بالجنس أو الدين، ما دامت مكتملة فيها شروط الصحة من حيث هي أدوات ووسائل: «ولذا تقرر أنه يجب بالشرع والمنطق في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبحثه بالفحص عنه، وأن يسعون في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه صير أو غير ممكن أن يفت واحد من الناس من تلقائه وإبداءه على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك. وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نصنعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك لنا في الملة؛ فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة للتزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيه شروط الصحة، وأعلى بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من التقدم قبل ملة

الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المتأخرين العقلية قد فحص عنه التقدم أم فحص، فقد ينبغي أن نصبر بأبدينا إلى كتبهم فنظرو فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب قبلناه عليه» (١٣).

وفي حوض الحجة الثانية - ما تؤدي إليه الفلسفة من تشكيك في العقائد - يؤكد ابن رشد أن الجمع بين «ذكاء الفطرة» والعدالة الشرعية والفصلية العلمية والخلقية، من أهم مؤكلات من يخصص للنظر الفلسفي ليكون أهلاً له، وهي الشروط نفسها التي وضعها الفقهاء، للزور في علم الحديث النبوي - الضبط والعدالة - مع تبديل معيار الضبط - الذي يعنى مجرد الحفظ وقوة الذاكرة - بمعيار «ذكاء الفطرة» الذي يقترب من حدود مفهوم «الذراية» عند الفقهاء، لكن الحجة المضادة التي يصف بها حجة الفقهاء أن «الغراية» و «الانحراف» في مجال المعرفة توجد في كل المجالات المعرفية، أي أنها ليست وفقاً على المعرفة الفلسفية، ومعنى ذلك أنها من «عوارض» العلم التي لا يجب أن تؤدي إلى إلشائه جوهرياً سدا للذرائع، وإلا كان من يمنع الناس عن شرب الماء لأنه ثمة من شرب به فمات محققاً في هذا السمع، وفي هذا السجال يكاد ابن رشد يلقي تماماً بمبدأ فقهيها كثيراً هو «دره المفساد مقدم على جلب المصالح» ليقلبه جاصلاً «جلب المصالح أهم من دره المفساد» خاصة إذا كانت عارضة.



الإسلامي الدلالة الأولى «التعددية، بكل ما تطوى عليه من دلالة الاختلاف، لا في شؤون الحياة والمجتمع فحسب، بل في شؤون الدين والمعقيدة كذلك. وإذا كان الاختلاف في شؤون الحياة والمجتمع هو اختلاف مصالح وأغراض فإن الاختلاف في شأن الدين والمعقيدة - هو اختلاف تأويلات - ليس كذلك بمنأى تام عن اختلاف المصالح والأغراض. إن «التعددية، هي الجذر الوجودي الذي يجعل التأويل ضرورة عرفية لا غناء عنها. وبعبارة أخرى يمكن القول إن مفهوم «التأويل»، عند ابن رشد يسمى إلى إزالة أسباب «الاختلاف» دون أن يقصد إلغاء التعددية.

إن الخطاب القرآني الإلهي ورد متحدياً مراعاة لتعدد أنماط البشر، فخصص مستويات من الخطاب تناسب أنماط البشر كافة. هذا التعدد في أنماط الخطاب القرآني يؤكد من منظور ابن رشد التصليم بتعدد الطباع، ولم يكن للخطاب الإلهي أن يتجاهل هذا التعدد الذي يرتد إلى الطباع التي خلق الله الناس عليها من جهة. وإلى اختلاف المرجعيات الاجتماعية والعرفية من جهة أخرى. من هذا يؤكد ابن رشد أن اختلاف الطباع لا يتوقف عند حدود الاستعداد الفطري الطبيعي. بل يرى أن الاختلاف يرتد إلى تباين في العادات الاجتماعية والعظيمية والكروية. وقال: وأما الأشياء التي لخلقها لا تلم إلا ببرهان، قد تطف للهِ فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم، وإما من

تقتضي بالذات الفعنية المعالية، فإذاً لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفعنية المعالية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفعنية العلمية^(١٤).

يمكن القول بعد هذا التحليل للمفاهيم الاعتزالية والرشدية أن معرفة العالم - سواء بالاستدلال العقلي البرهاني أو بمناهج العلم المعاصر وتقنياته - مدخل أساسي وجوهري لفهم الكلام الإلهي، وذلك على أساس أن الكلام الإلهي لا يقع دلالة إلا تأسيساً على الدلالة الذاتية للموجودات التي خلقها الله وثبتها في العالم تأتي بعد مرجعية المعرفة التنويرية مرجعية اللغة بما أن اللغة نظام رمزي يشير إلى العالم من جهة، وبما أنها شفرة الرسالة الإلهية الكلامية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى ترتبط شفرة للنظام اللغوي بمرجعية المالم، التي هي الأساس الجوهرية من فهم الكلام واستنباط دلالاته، من هذا يصبح للعارض بين العلم، والدين - كما للعارض بين «البرهان»، والقرآن - أو الخطاب الإلهي جملة - محض وهم ناتج إما عن قصور في فهم دلالة الخطاب، أو عن عجز عن «التأويل» الذي يحتاج - كما قال «ابن رشد» - إلى تصحيح كل جزئيات الخطاب الإلهي تصحيحاً دقيقاً.

(٣)

نتوقف هنا أمام دالتين في خطاب ابن رشد نرى أنهما شديتا الأهمية من المنظور الذي نتعامل من خلاله مع أزمة الفكر الديني المعاصر في عالمنا العربي

يقول «ابن رشد» فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء ولجب بالشرح إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقتضاهم هو المقصد الذي حلقا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أملاً للنظر فيها... فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه للناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى وليس يلزم من أنه إن غاب غوى بالنظر فيها وزل زال - إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها - أن تمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها؛ فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء أحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيها ما كان نافعا بطباعة وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض... بل نقول إن مثل من منع للنظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم صغاراً من قبل نظرهم فيها - مثل من منع العطشان شرب الماء البارد المذنب حتى مات لأن قوماً شرقاً به فعاتروا؛ فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، ومن العطش ذاتي وضروري، وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع، فكم من قتيه كان الفقه سبباً لثقة تورعه وخبرته في الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصانعتهم إما

قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعليم، بأن ضرب لهم أمثاله وأشباهها ودهاهم إلى التصديق بها بالأدلة المشددة للجميع، أعلى الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المنصوبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان^(١٥).

التعددية إذن الموجودة في طباع البشر، وفي اختلاف عاداتهم ومجمعاتهم، أمر حرصت الشرائع على التعامل معه بوصفه حقيقة سابقة عليها. لم تسع الشرائع إلى إلغاء تلك التعددية أو للقضاء عليها، وذلك بدليل أنها انطوت في بنية خطابها. الخطاب الإلهي - على تعددية مماثلة تجعل الخطاب مفتوحاً لأتفاق التأويل والفهم. إن ثنائية الظاهر والباطن ليست ثنائية تهدف إلى الإخفاء، كما فهم بعض المتصوفة والباطنية، لكنها ثنائية تعكس التعددية من ناحية، وتسمح لكل البشر أن يكونوا مخاطبين بالوحي من ناحية أخرى ومعنى ذلك أن الشرائع ليست مرجحة للصورة التي قد تحتكر حق الفهم والتأويل، بل هي خطاب للناس جميعاً روعي فيه اختلافهم وتفاوت مستويات قدرتهم.

والدلالة الثانية الجذرية بالتأمل والاعتبار في خطاب ابن رشد، وهي وثيقة الاتصال بدلالة التعددية، هي تلك الحرص على بيان استحالة وقوع الإجماع، في المسائل النظرية. هذا الحرص يكشف بطريقة ضمنية في

خطاب ابن رشد عن إقرار حق الاختلاف بما ينطوي عليه هذا الإقرار من نفي مفهوم امتلاك الحقيقة المطلقة، وإذا كان ابن رشد يعتبر «البرهان» هو السبيل للمعرفة المضايقة، فإنه يرى كذلك أن مراتب العلم بالبرهان تتفاوت في أشخاص وربما في المكان والزمان، مما يجعل الإجماع مستحيلاً حتى بين أهل البرهان.

إن تعدد مستويات الخطاب القرآني، الناتج من التعددية في مستويات المخاطبين، من شأنه أن يقضي على تعدد التأويلات. وإذا كان تعدد التأويلات، دون ضابط معرفي. يمكن أن يقضي بدوره إلى تحكم الأهواء والتحيزات، فإن مهمة الضوابط المعرفية^{١٦} حصر في الفرضي نفسها التي يمكن أن تنتج عن الأهواء والتحيزات. والضوابط المعرفية التي يراها ابن رشد ضرورية هي: البرهان «من جهة»، وقوانين اللسان العربي، من جهة أخرى وإذا كان «البرهان» يمثل - كما سلف القول - مرجعية «التأويل»، فإن قوانين اللغة تمثل أصلته ووسيلته. هكذا يلتقي «المعالم المتمثل في بنية اللغة» و«البرهان» للمفسر لبانية المعالم ليكون معاً قاعدة مثلك «التأويل»، كما يمكن تمثيله في الشكل التالي:



وإذا كان «الراسخون» في العلم، بحسب قراءة ابن رشد للآية السابعة من سورة آل عمران هم القادرون على «التأويل»، فإن تعدد المستويات في بنية النص مثل لهم حافزاً للاجتهاد في الفهم والتأويل. ولكن ثمة سوألا يعترض إصرار ابن رشد على ضرورة التأويل، يصوغه ابن رشد على الوجه التالي: «إن في للشرع أشياء قد جمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤخذ البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على تأويله؟»^(١٦).

في سياق الرد على هذا الاعتراض يبدو ابن رشد حريصاً أشد الحرص على السبيل المعرفي - البرهان - بوصفه السبيل للعاصم من الزلل. الإجماع ليس سبيلاً معرفياً بمستوى السبيل البرهاني لأنه ينتمي إلى الظني في الغالب ولا ينتمي إلى البرهان، قد ينتمي الإجماع إلى مجال البرهان ويتبع بدرجة المعرفة التقديرية في مجال الشؤون العملية لكنه في مجال النظرية - أو التخيلات بصفة ابن رشد - لا يكاد يجاوز حدود «الظني» والاحتمالي. وبعبارة أخرى لا يرقى الإجماع معرفياً لمستوى البرهان ويظل في حدود الجدلي. بالإضافة إلى ذلك - أي إلى ظنيته - فهو يكاد يكون مستحيل الوقوع لأنه ليس ممكناً أن يقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عدداً محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معطوياً عدداً، أعلى معطوياً أشخاصهم

التنوير الإسلامي جذوره وأفكاره



ومبلغ عددهم، وينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صبح عندنا إن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرح ظاهر وباطن وأن العلم بكل مسألة يجب ألا يكتم عن أحد وأن الناس طريقهم واحد في عالم الشريعة (ص ٣٥) وينتهي ابن رشد إلى أنه لا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها، إجماع مستفيض، وهذا بين بنفسه عدد من أنصف (١٧).

هذا المحرص على التعدد والاختلاف لا يدعى وجود الثوابت المتفق عليها في الشرائع عند ابن رشد. ويتحدد تلك الثوابت في المعارف التي يمكن الوصول إليها بالطرائق الثلاث المذكورة - البرهان والجدل والخطابة - بالدرجة نفسها من الوضوح واليقين. ويتحدد هذه الثوابت في أصول من أمسها «الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي» وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إلىسها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس من وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أعني: الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية فالجاهد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلاً من أصول الشرح كافر، معاند بلسانه دون قلبه، أو بخفلة عن التعرض إلى معرفة دنيلها، لأنه إذا كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة (١٨).

لكن هذه الأصول لا تتميز بالوضوح الذي لا يحتاج إلى التأويل إلا على مستوى المعرفة الكلية العامة، أي المعرفة غير التفصيلية من هذا يميز ابن رشد بين مستويات ثلاثة في التأويل تتجاوب مع مستويات المعرفة الثلاثة: المستوى الأول هو مستوى الخطاب الذي يفهم على ظاهره بلا تأويل، والمستوى الثاني هو المستوى المختلف فيه بين من يرون ضرورة تأويله وبين من يرون عدم تأويله. المستوى الثالث هو المستوى الذي يتفق الجميع على ضرورة تأويله لأن حمله على الظاهر محال.

وفي المستويين الثاني والثالث يقع الخلاف بين العلماء في التأويل، وذلك حسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان، أو بسبب غموض الموضوع أو عواصمه بلفظ ابن رشد أي كونه عويصاً - واشتباهاه، والمخطئ في هذا معذور، وأعني من العلماء (١٩) - بالخل الذي يوضح أن الاختلاف في فهم الأصول لاختلاف مشروع أن السعادة الأخروية والشقاء الأخروي من الأمور المقررة الظاهرة في الشريعة، أي من الأمور المعطومة بالطرق الثلاث: البرهانية والجدلية والخطابية. من هذه الزاوية يرى ابن رشد أن المتأول لهذا الأصل من أصول للشريعة كافر «مثل أن يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء وأنه إنما يقصد بهذا القول أن يسلم للناس بعضهم من بعض في أبحاثهم وبحواسهم، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط» (٢٠).

ومعنى ذلك أن تأويل الخطاب بهدف إنفائه وإنكار السعادة والشقاء الآخرين هو التأويل المخالف للأصل، وليس كذلك الأمر في تأويل كيفية السعادة وكيفية الشقاء. ويرى ابن رشد: «إن هذه المسألة، الأصل فيها يبين أنها من الصفات المختلف فيه، وذلك أنا نرى قوماً ينسبون أنفسهم إلى البرهان، ويقولون إن الواجب استحالة الظاهر فيها، وهذه طريقة الأشعرية. وقوم آخرون أيضاً ممن يتعاملون البرهان بتأويلونها، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كبيراً» وفي هذا الصنف أبو حامد (الغزالي) معذور هو وكثير من المتصوفة، ومنهم من يجمع فيها التأويليين كما فعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه.

ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذوراً، والمصيب مشكوراً أو مأجوراً، وذلك إذا اعتدلت بالوجود، وتأول فيها نصراً من أنصاء التأويل، وأعني صفة المصاد لا في وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود، وإنما كان جهد الوجود في هذا كفراً، لأنه في أصل من أصول الشريعة، وهو مما صح التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود (٢١).

هكذا تتحد الأصول عند ابن رشد - المجمع عليها دون خلاف - في الأصول التي لا يعتد أحد بجهالتها، إذا استخدمنا عبارة علماء أصول الفقه. وهذا تحديد يدعي عن الإجماع السلطة المعرفية البرهانية التي أضيفت على سياق تاريخنا الفكري والعقلي الإجماع المعرفي الذي

هو إجماع العلماء أمر عسير، فضلاً عن أنه ظني وليس برهاني. هكذا يصبح الاختلاف الناتج عن التعدد أمراً مقترراً مفروضاً منه وليس قيمة في حاجة إلى إثبات أو اعتراف. وليس تعدد التأويلات واختلاف العلماء في التأويل إلا نتيجة طبيعية لهذا التعدد الطبيعي والاختلاف بين البشر. ولكن إذا كانت الشريعة قد استخدمت في خطابها الأحاديث الثلاثة، وإذا كان البرهان هو المعرفة اليقينية، فمن الضروري أن يكون البرهان هو أساس التأويل ومعياره، لذلك نفهم التفرقة التي أكدناها في النص السابق وإلى وضعها ابن رشد بين من ينصبون أنفسهم إلى البرهان وهم الأشعرية، وبين الفلاسفة ممن يتعاملون بالبرهان بالفعل، وللتأويل في خطاب ابن رشد جانبان: الأول: ضرورة اعتماد على البرهان الذي يحدد مرجعية المعنى والدلالة.

الثاني: أن يوافق قوانين اللغة العربية ولا يتعارض معها.

يحدد ابن رشد لجانب الأول على الوجه التالي: الشريعة حق، وهي تدعو إلى معرفة الحق، ومعنى ذلك أن النظر البرهاني لا يمكن أن يقضي إلى مخالفة الشرع؛ فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له^(٢٧).

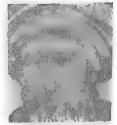
وللبرهان في علاقه بالشريعة ثلاثة احتمالات: **الاحتمال الأول:** أن يصل البرهان إلى الحقائق التي سكنت عنها الشرع سكناً تاماً، أي حقائق تقع خارج مجال الشريعة والدين. ولا مشكلة إزاء هذا

الاحتمال الأول، فالفيلسوف هنا - أو صاحب البرهان - يخوض في شئون لا دخل للشريعة بها ومثله في ذلك مثل الفقيه الذي يستلطي بالقياس الشرعي حكم ما سكنت عنه الشرع من الأحكام^(٢٨) لكن ثمة فارقاً مهماً يلح عليه ابن رشد بين درجة اليقين البرهاني عند الفيلسوف وبين المعرفة الظنية التي ينتجها القياس الشرعي عند الفقيه.. الفقيه إنما عنده قياس ظني. للعارف عنده قياس يقيني^(٢٩).

الاحتمال الثاني: أن يكون هناك اتفاق بين الحقيقة التي نتوصل إليها بالبرهان وبين الحقيقة التي ندركها من ظاهر الخطاب الشرعي، أي من ظاهر الدلالة اللغوية دون الحاجة إلى التأويل. ولا مشكلة على الإطلاق إزاء هذا الاحتمال الثاني لأن الاتفاق بين البرهان والخطاب الشرعي اتفاق ملموس. تتركز المشكلة إذن في الاحتمال الثالث وهو أن يقع الاختلاف والتناقض بين الحقائق البرهانية وظاهر الخطاب الشرعي وحل ذلك الاختلاف لا يكون إلا بالتأويل الذي يعتمد على طبيعة التعدد التي سبق الحديث عنها في الخطاب الإلهي مراعاة لأحوال المخاطبين وتعدد مستوياتهم. هذا إلى جانب اعتماده مبدأ عدم مخالفة الحق للحق. ولكن للتأويل شرط مهماً هو عدم مخالفة قوانين اللغة العربية. وهو الجانب الثاني من جوانب التأويل. للجانب الذي يمثل وجهاً آخر لغويًا للجانب الأول البرهاني. يقول ابن رشد محرراً معنى التأويل ودلالته من الجانبين المشار إليهما:

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يدخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أهداف الكلام المجازي. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى يفعل ذلك صاحب علم البرهان؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقنع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانونين: التأويل العروى، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول^(٣٠).

وإذا كان التأويل يستمد من مرجعية البرهان من جهة، ومن قوانين الكلام من جهة أخرى، فإن درجات الناس في العلم بالبهتين متفاوتة وهذا هو الذي يجعل عملية الإجماع صعبة، بل مستحيلة. ومعنى ذلك أن الاختلاف والتعدد يظلان قائمين رغم بذل الوسع في الوصول إلى الحقائق البرهانية اليقينية من جهة، وفي فهم قوانين اللغة التي هي أساس التأويل من جهة أخرى. هكذا يفهم ابن رشد من الآية السابعة في سورة آل عمران أن قوله تعالى: "وما يطم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، إن الراسخون في العلم، معطوف على اسم الجلالة وإنهم يطمنون



التأويل. وهو بهذا الفهم يعارض قراءة أخرى للآية ينف أصحابها عدد اسم الجلالة على أساس أنه نهاية الجملة ويرى أن «الراسخين في العلم» بداية جملة جديدة، يقول ابن رشد جامعاً أطراف القضية كلها:

«وقد تبين من قولنا إنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل، لما روى عن كثير من السلف الأول، فضلاً عن غيرهم، إن ما هنا تأويلات يجب ألا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخين في العلم، ولأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى: (والراسخين في العلم) لأنه إذا لم يكن أهل العلم يطمون التأويل، لم يكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان. وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم من أهل الإيمان به لا من أهل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان وإن كان بالبرهان فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل، لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها لتأويل هو الحقيقة، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات، التي خص الله العلماء بها، إجماع مستفيض، وهذا بين بنفسه عند من أنصف،» (٢٦).

لكن ابن رشد، الداعي للتعددية والحريص عليها، المؤمن بحق الاختلاف

الذي يجعل من التأويل الصلة الجامعة بين البرهان والشرعية، كان ينتج خطابه في سياق ثقافي حضاري مؤذن بالأفول. وقد كانت محاولات ابن عربي للجمع والتوفيق بين فرق الأمة وفصائلها، بل بين الأمة وغيرها من الأمم في منظومة فكرية وتأويلية واسعة هي خاصة للطوائف في ثقافة التمدد وحضارة الاختلاف. وكان أبو حامد الغزالي قد سبقهما في القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي - في سبيل مشابه ولكن نحو غاية مغايرة: إلغاء العقل والبرهان لحساب النقل والسماع، وإن كان قد فعل ذلك بآليات البرهان ذاته، كان الغزالي قد وجه هجومه العاد والقاسي والذي كان أشبه بالضرورة للقاضية في «تهافت الفلاسفة»، حيث لجأ إلى تكفير الفلاسفة في مجموعة من القضايا والأفكار ورغم أن ابن رشد حاول أن يكشف تهافت التهافت، ويستعيد للبرهان مكانته في مرجعية التأويل، فإنه لم يسلح هو نفسه من علامات التراجع التي كانت واضحة في الثقافة التي ينتمي إليها.

هذا الانحياز للبرهان وللتعددية والاختلاف حتى على مستوى التأويل هو ما يدعونا اليوم لاستدعاء عقائد المهاجر ابن رشد لحاجتنا إليه في ظروف واقعا المأزوم على جميع الأصعدة، ولكن ونحن نستدعي ابن رشد لابد أن نصفي إليه ما حققته البشرية من إنجازات في مجال المساواة بين البشر، وفي مجال حقوق الإنسان. ومن أهم تلك الحقوق حق المعرفة والتعلم واكتساب اليقين. إن

البرهان الذي انحاز له ابن رشد والتعددية والاختلاف اللذين حرص عليهما كانا بمثابة الأساس لإنجاز الإنساني في مجال حقوق الإنسان.

من هذا فحين حين نختلف، مع حرص ابن رشد على التمايز والفصل بين المستويات، إنما نختلف معه ونحن على الأرض التي حركها وساهم في إخصابها بشمار عقله. وقد يصح أن نقول في هذه الحالة: إنها بضاعتنا ردت إلينا، ولكن شرط أن نفهم أنها البضاعة التي أضاف إليها الآخرون باستثمار أكثر جوانبها إشرافاً وإيجابية.

(٤)

كان مسألة المسائل في مساجلات محمد عبده ضد «هانتوت» هي مسألة الفصل بين السلطين المدنية والدينية في أوروبا وما أفضت إليه من تقدم علمي ومدنية (٢٧). يرى «هانتوت» أن آفة الشرق الإسلامي تكمن في جانبين: الجانب الأول إدراك المسلمين لمفهوم «الجماعة السياسية»: «وما كان يسمى القديما بالرابطة المدنية أو الوطنية، إذ ينحصر الوطن عندهم في الإسلام. فلا يجوز أن يتولاه إلا من كان من عقيدتهم» (٢٨)، والجانب الثاني الذي تكمن فيه آفة الشرق - فيما يرى «هانتوت» - ذلك الحرس على الربط بين «السياسة» و«الدين»، وجعل السلطين المدنية والدينية في شخص واحد. هذان الأمران يمثلان بنظر «هانتوت» الفاصل الذي يجب عبوره لكي تلقى المدينتين وتكصالا. مدينة أوروبا

ومدنية الإسلام، لكن الواقع المائل يجعل «هانوتو» بالأسا من تحقق هذا اللقاء: يستحيل على أن أقول إن شرقكم سائر على مناج حكومات أوروبا في المدل والحرية والمدنية. كما أنه يستحيل على أن أقول إن حالكم الماصرة ضمان لمستقبلكم السياسى، (٢٩).

فى رده على ذلك ينفى الإمام محمد عهده نفياً قاطعاً مسألة وجود دعوة فى العالم الإسلامى لجمع السلطنتين الدينية والسياسية فى شخص واحد، لكنه يؤكد فى الوقت نفسه أن الإسلام يختلف عن المسيحية من حيث إنه ليس ديناً «روحياً» مجرداً، ولا جسدياً جامداً، بل إنسانياً وسطاً بين ذلك.. ثم لم يكن من أصوله (أن يدع ما تقتصر لقيصر) بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ماله ويأخذ على يده من عمله، (٣٠) لذلك لا يمكن القول إن المسلمين عرفوا «الجمع بين السلطتين اللتين كانتا موجودتين فى تاريخ أوروبا، حيث كان البابا يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على الممالك ويمنع لها القوانين الإلهية».

لم يعرف تاريخ الإسلام - فيما يقرر محمد عهده - مثل السلطة الدينية: وقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقاً للحاكم الأعلى هو الدافئة أو السلطان ليست للقاضى صاحب السلطة الدينية. وإما السلطان مدبر البلاد بالسياسة والدافع عنها بالحرب أو السياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون بوظائفهم وأبوس له عليهم إلا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعهد الحكم، ورفع المظالم إن

أمكن... فالسلطة المدنية هى صاحبة الكلمة الأولى كما يطلب مسيو «هانوتو» (٣١). وهذه الفكرة يزيدهما الإمام وضوحاً حين يناقش الأصل الخامس من أصول الإسلام، قلب السلطة الدينية، والإتيان عليها من أساسها، وذلك لأن «الإسلام» لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه على أن الرسول عليه السلام كان مبلياً ومذكراً لا مهيمناً وسيطراً (٣٢). ومعنى ذلك أن السلطان أو الخليفة حاكم مدنى مهمته «تكليف حكم القاضى بالحق، وصون نظام الجماعة، وهو ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الرهى، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة» (٣٣).

لكن فى السياق المجالى ردًا على «هانوتو» لا يتوخى الإمام عن نقد السلطة المدنية الواقعية فى العالم الإسلامى، لأنه يرى أنها ليست سلطة نافذة فى صلاح حال المسلمين «بل كان الأمر محكوساً، فإن أمرانا السابقين (لعل محمد على فى ذهنه) لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين لما استطاعوا المشاجرة بمخالفته فى ارتكاب المظالم والمفالة فى وضع الشعار والمبالغة فى التهذير الذى جر الويل على بلاد المسلمين وأعدمها أعز شيء لديها وهو الاستقلال»؛ ثم يواصل دفاعه المجالى عن السلطان عهده الحميد: متصلاً لماذا لا يسمع له أن يلقب بخليفة المسلمين أو أمير المؤمنين، خاصة وأن فرنسا تسمى نفسها حامية الكاثوليك فى الشرق، ومملكة إنجلترا تلب بمملكة

البروتستانت، وإمبراطور روسيا ملك رؤس كنيسة ما» (٣٤).

ورغم إغراء السياق المجالى الذى طرحه أوروبا - ممثلة فى «هانوتو» على العقل الإسلامى، لم يستجيب الشيخ محمد عهده كخبراً لإغراءات هذا السياق فيتوقع داخل سواح دفاعى يبرع الذات من كل الدوافع، ويصلحها بالآخر. كان محمد عهده واعياً بخلاف واقعه وأسبابه من جهة السياسة والحكم، والحكام والمحكومين على السواء، وأسبابه فى هزيمة التقاليد السائدة، وفى التجهل وسيطرة الشرافات والأهلام على الفكر والروحى. وكان إلى جانب ذلك كله واعياً بانجازات أوروبا وواجباتها وواجباً بأطماعها السياسية والعسكرية فى الوقت نفسه. لذلك قام مشروعه الإصلاحى على ركيزتين أساسيتين: أولاً «تحرير الفكر من قيد التقاليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع فى كسب معارفه إلى منابعه الأولى واعتباره ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لتحدد من شطئه... وإثارة على هذا الوجه يمد صديقاً للطمع، باعاً على البحث فى أسرار الكون، داعياً إلى احترام العقائد الثابتة بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل» (٣٥) والركيزة الثانية هى: «إصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير، سواء كان فى المخططات الرسمية بين دولتين الحكومة ومصلحتها، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة، منشأ أو مترجماً من لغات أخرى، أو فى المراسلات بين



الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله ويبنى عليها سيرته وما يأخذ به نفسه^(٤٠). وهذا هو الأصل الذي يعتمد عليه الإمام في جعل «العلم، صديقاً للدين، والدين صديقاً للعلم، مستشهدا بتاريخ المسلمين في قروبلهم الأولى وما وصلوا إليه من تقدم أفادت منه أوروبا نفسها عن طريق الأندلس^(٤١)».

الأصل الخامس هو: قلب السلطة الدينية. وقد سبق أن تعرضنا له قبل ذلك. تكنا نصنيف هذا ما يرتبط بالقضاء على السلطة الدينية من فتح باب الاجتهاد، لكل قادر، فلم يجعل الاجتهاد قاصراً على فئة معينة من البشر، أو على عصر من العصور وجعل من الأجيال. ويقرر الإمام محمد عبيده تحت هذا الأصل أن: «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله لنفسه، كقواعد اللغة العربية وأدبها وأساليبها وأحوال العرب خاصة في زمان البعثة وما كان الناس عليه زمن النبي ﷺ. وما وقع من العوائد وقت نزول الوحي، وشيء من الدخاس والممنوخ من الآثار^(٤٢)»، وهو مبدأ ينفى الكهنوت الديني، كما ينفي السلطة المعرفية لمن يطلق عليهم اسم «رجال الدين».

الأصل السادس هو: حماية الدعوة لمنع الفتنة، وهو الأصل الذي يتميز به الدين الإسلامي عن المسيحية

على قوانين اللغة... وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي صلى الله عليه وسلم مهنت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع المجال إلى غير حد^(٣٨).

والأصل الثالث: البعد عن التكفير، وهو نابع من الأصلين السابقين ومختصر عنهما. هو يمثل أصلاً معروفاً عند المسلمين نابعا أصلاً من قواعد وأحكام دينهم: «وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر، فهل رأيت قسماً مع أقوال الفلاسفة والحكام أوسع من هذا؟ وهل يُلحق بالحكمين أن يكون من الصمق بحيث يقول قولاً لا يحتمل الإيمان من وجه واحد من مائة وجه؟ إذا بلغ به الحق هذا المبلغ كان الأجدر به أن يذوق حكم محكمة الكفوف الباهية ويؤخذ بيديه ورجليه فيلقى في النار^(٣٩)».

الأصل الرابع: الاعتبار بمسئد الله في الخلق. وهو يعني محاولة الكشف عن القوانين الطبيعية والإنسانية في الكون والواقع: «إن لله في الأمم والأحوال سناً لا تتبدل، والسنة الطرائق الثابتة التي عليها الشدون وعلى حسبها تكون الآثار وهي التي تسمى شرائع أو نواميس. ويعبر عنها قوم بالقوانين. ما لنا ولاختلاف العبارات؟ الذي نادى به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل وعلى من يطلب السعادة في هذا

الناس^(٣٦)». وقد اعتمد الشيخ محمد عبيده في تحرير الفكر وتوحيد الدين على المبادئ الأساسية للفكر الإسلامي في عصر الازدهار، فأقام «التوحيد، على أساس «عدل، المعتزلة و«صفات، الأشاعرة. لكنه في تحديده لأصول الإسلام تخلى عن هذا النهج الانتقائي ورتب «الأصول» على حسب ترتيبها عند «المعتزلة»، مع الإضافات التي قرصنها طبيعة التطور العقلي والفكري الراهن والسياق الثقافي/ الحضاري للأمة الإسلامية. إن «الدين» واحد من أهم ركائز الوجود الإنساني، وليس هو الركيزة «الجمهورية»، لذلك يعتبره الإمام ضمن «موازين العقل البشري التي وضعتها الله للحد من شططه، وتقلل من خطئه ويخبطه، لتحكم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإسلامي». لذلك يجعل الإمام محمد عبيده «النظر العقلي» هو الأصل الأول للإسلام «فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. والنظر العقلي عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح لقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذن إلى سلطانه، فكيف يمكن بعد ذلك أن يجوز أو يثور عليه^(٣٧)».

هذا الأصل الأول يلمس بدهاء إلى الأصل الثاني، لأنه، إذا كانت سلطة العقل هي أساس الإيمان، فمن الطبيعي «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التمازج». هذا المبدأ الثاني يفتح المجال واسعاً أما الاجتهاد في فهم «الخلق» وتأويله، مع شرط واحد هو «المحافظة

فما يرى الإمام: «فلى طبيعة الدين روح الشدة على من يخالفه، وأيس فيها ذلك الصبر والاحتمال للذات تقضى بهما شريعة المسالمة. وهى الشريعة التى وردت فى كثير من الوصايا المسيحية،^(٤٣) لكن هذا التمييز بين طبيعة الشريعتين سرعان ما يتهاوى أمام واقع اضطهاد متبادل وحروب عدائية. لكن دفاع الإمام عن مبدأ «الجهاد» يظل معتمدا على النصوص دون الوقائع. فى هذه النصوص يكتبى المسلمون بالفتح وفرض «الجزية»، دون إرغام الناس على ترك دينهم أو إجبارهم على الدخول فى «الإسلام»، ويبنى أمام محمد عبده تبرير «الجزية» بأنها بمثابة ضريبة تعين: «على صيانتهم والمحافظة على أمنهم فى ديارهم، وهم فى عتاقدهم ومعادهم وعاداتهم بعد ذلك أحرار لا يضايقون فى عمل ولا يضامون فى معاملة»^(٤٤).

لو نظر الإمام إلى مبدأ «الجهاد» فى سياق التطور التشريعى بين المرحلتين الشكوية والمدنية، ولو وضع فى اعتباره السياق الثقافى الحضارى للقرن السابع الميلادى وما بعده - وهو ما يسمى بمصر الفتحوات - لأدرك أن المسلمين كانوا ينشئون إمبراطوريتهم، ولأدرك أن قوانين التعامل مع البلاد والأمم المفتوحة، رغم التجاوزات التى يتكبرها المؤرخون، كانت قوانين عادلة بمعايير العصر والزمان وكانت هذه النظرة كفيلة بأن توجه هذا المفهوم الإسلامى وجهة أخرى فى فكر الإمام، لكن سياق «التنازع والتدافع» ضد أوروبا المحفلة المستعرة لم

يكن يسمح بأكثر مما أنجزه الإمام على أية حال.

الأصل السابع - وهو بمثابة الكلمة للأصل السابق - «دعوة المخالفين فى العقيدة»، ولعل «الإسلام» هو الدين الوحيد الذى يفتح باب علاقات المصاهرة فى نصوصه الأساسية بين «المسلم» و«الكاتب» - نصرانية كانت أو يهودية. وحق للإمام أن يقول: «أولئك أنت من صفة المصاهرة التى تحدث بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة وما يكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة على ما عهد فى طبيعة البشر»^(٤٥)، ولأنك أن الأصل شديد النصاعة على «انتفاخ» الإسلام ولأنقول تمامه، لكن المسلمين كلوا منذ أمد نيس بالقبصير عن الحياة وفق هذا المبدأ الناصع. ومع حالة الانحطاط والتردى الاجتماعى والسياسى والانفلاق الفكرى تحولت تلك النصوص إلى مجرد نصوص للقراءة والتعبد بعد أن وضع النصارى واليهود فى خاتمة «المشركين» بفعل الفكر الدنى المتأخر. لكن ذلك لا يمنع «عهده» من استنباط مبدأ على درجة عالية من الأهمية من هذا الأصل السابع، فواء أن العقيدة شأن بين الإنسان وربه محلها القلب والشعور لاحتساب عليها إلا لله سبحانه وتعالى، هكذا يربط الإمام ريباً وثيقاً بين هذا المبدأ والأصل الثالث «البعد عن الكفر». وذلك حيث يقول: «ولا يخفى على صحيح النظر أن تقرير التسامح على هذا الوجه فى نشأة الدين مما يعقد القلب على لشعور بأن الدين معاملة بين المبد

وربه، والعقيدة طور من أطوار القلوب يجب أن يكون أمراً بيد علام الغيوب، فهو الذى يحاسب عاينها، وأما المخلوق فلا تطول يده إليها»^(٤٦).

والأصل الثامن والأخير هو: «الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة»، لكنه جمع يعطى للحياة أولوية على الدين، ويجعل «صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان»، وهو أصل مثبت فى التشريعات كلها من عبادات ومعاملات مدارها «المصلحة»، وبنى الضرب، لكن هذه الأصول الثمانية أصول مخالفة، تتعناج إلى «مجتمع» قادر على تحقيقها والوفاء بها، فكيف تحقق هذه «الأصول» الكلية الكبرى فى أرض الواقع، فحققت التقدم المشهود وتقل المسلمين من الخلف إلى الخلفية، فميتافسون مع أوروبا على أرض اللدبة والكافؤ؟

إن الأمر يحتاج إلى حكمة قادرة على تنزيل «الأصول» على أرض الواقع، وقد كان هذا الأمر يمثل شاغلا ثالما من مشاغل الإمام الفكرية، إلى جانب «تجديد الفكر» وإصلاح أساليب اللغة، إن أمر هذه الحكومة الركن الذى تقوم عليه الحياة الاجتماعية. وما أصاب المجتمعات الإسلامية الزهن والضعف والذل إلا بسبب خلوها من هذا الركن. والحكومة المطلوبة هى التى تصقق «العادل للمحكومين فى مقابل واجب الطاعة» من ناحيتهم، «نعم كنت فى دعاء الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهى هذه الأمة التى لم يخطر لها هذا الخطر على بال من مدة تزيد على



الحاكم بالمحكوم، وذلك في المجلد الرابع والخامس مما يطول بنا المقام لو تعرضنا له هنا. والأمر على كل حال يحتاج إلى دراسة أخرى مستقلة.

هكذا حاول الفكر الديني الحديث استعادة عقلانية المعتزلة وتنوير ابن رشد. لكن الردة الحاصلة الآن ضد التنوير توشك أن تطمس معالمه. «بحاول للتنوير أن يقاوم ويرفض الاستسلام. ولعل هذه الدعوة واحدة من أهم قلاع المقاومة، مقاومة التنوير لمحاولات نشره وطمس معالمه. ■

وما أصابه نتيجة هذه التجربة من نفى جعله ينفذ يده من الشأن السياسي المباشر، فترك أمر الحكم والحكومة «للتقدير» ، وأبد الله بعد ذلك تدبره، لأنني قد عرفت أنه لمرة تجنبها الأمم من غراس تفرسه، وتقوم على تميته السنين الطوال، فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يحنى به الآن والله المستعان، (٤٨). لذلك عكف الإمام على الركيزتين اللتين تناولناهما فيما سبق. لكن لأن شأن الحكم والحكومة مما له صلة بالدين، فقد تناوله الإمام تفصيلا في «العدل» و«الشورى» وعلاقة

عشرين قرنا. دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون ويغلبهم شهواتهم وأنه لا يبرده عن خطئه ولا يقف طغيان شهوته إلا لصح الأمة له بالقول، وبالمثل جهرنا بهذا القول والاستبداد في عتفونه والظلم قابض على مسؤولجانه، ويد الظالم من حدود الناس كلهم عبيد له أي عبيد، (٤٧).

ومن الواضح أن التجربة السياسية التي خاضها الإمام إبان الثورة العربية.

الهوامش:

- (١) انظر: «الألئصان» في الرد على ابن الرابندي، تحقيق يدرج، لمطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م، ص ١٣-١٤.
- (٢) انظر: لقمانى عبدالجبار، «المغنى في أبواب التوحيد والعمل»، الجزء الخامس عشر: «التهذيبات والمعجزات»، تحقيق محمود الفضري ومحمود قاسم، وزارة الثقافة، مصر، ١٣٨٥ - ١٩٦٥م، ص ١٦٦.
- (٣) انظر: المرجع السابق، الجزء السادس عشر: «إعجاز القرآن»، تحقيق: أمين القرني، ١٩٦٠م، ص ٣٤٧.
- (٤) انظر: لقمانى عبدالجبار، «مشاهير القرآن»، تحقيق: هاديان زيزون، دار الحديث، القاهرة، ١٩٦٦م. وانظر أيضا «المغنى في أبواب العقل والتوحيد»، الجزء السادس عشر، ص: ٣٩٥. وكذلك

- (١٦) السابق، ص: ٣٤.
- (١٧) السابق، ص: ٣٨.
- (١٨) السابق، ص: ٤٥-٤٦.
- (١٩) السابق، ص: ٥١.
- (٢٠) السابق، ص: ٤٧.
- (٢١) السابق، ص: ٤٩-٥١.
- (٢٢) السابق، ص: ٣١-٣٢.
- (٢٣) السابق، ص: ٣٢.
- (٢٤) السابق، ص: ٣٢-٣٣.
- (٢٥) السابق، ص: ٣٧-٣٨.
- (٢٦) السابق، ص: ٤٠-٤٤.
- (٢٧) انظر: «الإسلام بين العلم والمدينة»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص: ٩٥، ٤٤، ٤٠.
- (٢٨) السابق، ص: ٢٩.
- (٢٩) السابق، ص: ٤٦.
- (٣٠) السابق، ص: ٤٦.
- (٣١) السابق، ص: ٤٦.
- (٣٢) السابق، ص: ٤٦.
- (٣٣) السابق، ص: ٤٦.
- (٣٤) السابق، ص: ٤٦.
- (٣٥) السابق، ص: ٤٦.
- (٣٦) السابق، ص: ٤٦.
- (٣٧) السابق، ص: ٤٦.
- (٣٨) السابق، ص: ٤٦.
- (٣٩) السابق، ص: ٤٦.
- (٤٠) السابق، ص: ٤٦.
- (٤١) السابق، ص: ٤٦.
- (٤٢) السابق، ص: ٤٦.
- (٤٣) السابق، ص: ٤٦.
- (٤٤) السابق، ص: ٤٦.
- (٤٥) السابق، ص: ٤٦.
- (٤٦) السابق، ص: ٤٦.
- (٤٧) السابق، ص: ٤٦.
- (٤٨) السابق، ص: ٤٦.
- (٤٩) السابق، ص: ٤٦.
- (٥٠) السابق، ص: ٤٦.
- (٥١) السابق، ص: ٤٦.
- (٥٢) السابق، ص: ٤٦.
- (٥٣) السابق، ص: ٤٦.
- (٥٤) السابق، ص: ٤٦.
- (٥٥) السابق، ص: ٤٦.
- (٥٦) السابق، ص: ٤٦.
- (٥٧) السابق، ص: ٤٦.
- (٥٨) السابق، ص: ٤٦.
- (٥٩) السابق، ص: ٤٦.
- (٦٠) السابق، ص: ٤٦.
- (٦١) السابق، ص: ٤٦.
- (٦٢) السابق، ص: ٤٦.
- (٦٣) السابق، ص: ٤٦.
- (٦٤) السابق، ص: ٤٦.
- (٦٥) السابق، ص: ٤٦.
- (٦٦) السابق، ص: ٤٦.
- (٦٧) السابق، ص: ٤٦.
- (٦٨) السابق، ص: ٤٦.
- (٦٩) السابق، ص: ٤٦.
- (٧٠) السابق، ص: ٤٦.
- (٧١) السابق، ص: ٤٦.
- (٧٢) السابق، ص: ٤٦.
- (٧٣) السابق، ص: ٤٦.
- (٧٤) السابق، ص: ٤٦.
- (٧٥) السابق، ص: ٤٦.
- (٧٦) السابق، ص: ٤٦.
- (٧٧) السابق، ص: ٤٦.
- (٧٨) السابق، ص: ٤٦.
- (٧٩) السابق، ص: ٤٦.
- (٨٠) السابق، ص: ٤٦.
- (٨١) السابق، ص: ٤٦.
- (٨٢) السابق، ص: ٤٦.
- (٨٣) السابق، ص: ٤٦.
- (٨٤) السابق، ص: ٤٦.
- (٨٥) السابق، ص: ٤٦.
- (٨٦) السابق، ص: ٤٦.
- (٨٧) السابق، ص: ٤٦.
- (٨٨) السابق، ص: ٤٦.
- (٨٩) السابق، ص: ٤٦.
- (٩٠) السابق، ص: ٤٦.
- (٩١) السابق، ص: ٤٦.
- (٩٢) السابق، ص: ٤٦.
- (٩٣) السابق، ص: ٤٦.
- (٩٤) السابق، ص: ٤٦.
- (٩٥) السابق، ص: ٤٦.
- (٩٦) السابق، ص: ٤٦.
- (٩٧) السابق، ص: ٤٦.
- (٩٨) السابق، ص: ٤٦.
- (٩٩) السابق، ص: ٤٦.
- (١٠٠) السابق، ص: ٤٦.

- (٢٩) السابق، ص: ٤٢
 (٣٠) السابق، ص: ٧٧
 (٣١) السابق، ص: ٨٧، ٨٦
 (٣٢) السابق، ص: ١٠٤ - ١٠٥
 (٣٣) السابق، ص: ١٠٦
 (٣٤) السابق، ص: ٨٧
 (٣٥) «مذكرات الشيخ الإمام، دار للهلل، القاهرة، مارس ١٩٩٣، ص: ٣٦
- (٣٦) السابق، ص: ٧٧
 (٣٧) «الإسلام بين العلم والمدنية، ص: ١٠١
 (٣٨) السابق، ص: ١٠٢
 (٣٩) السابق، ص: ١٠٣
 (٤٠) السابق، والسفحة نفسها
 (٤١) السابق، ص: ١٣٤ - ١٣٧
- (٤٢) السابق، ص: ١٠٥
 (٤٣) السابق، ص: ١٠٩
 (٤٤) السابق، ص: ١١١
 (٤٥) السابق، ص: ١١٤
 (٤٦) السابق، الصفحة نفسها
 (٤٧) «مذكرات الإمام، ص: ٧٨ - ٧٩
 (٤٨) السابق، ص: ٢٩



ابن رشد

ومستقبل الثقافة العربية

لأصبح حالنا غير الحال. إن هذه الدعوى من جانب فيلسوفنا المعلق تعد دعوة تنويرية في المقام الأول وتكشف عن أغاليط وأكاذيب دعاء السلفية والأصولية والذين يريدون لنا الهكاه على الأطفال والرجوع إلى حياة العصر المجرى، وذلك تحت تأثير البترول وسعر الدولار. دعانا ابن رشد إلى الأخذ بالعلم وأسبابه. ولو كنا قد وضعنا نصب أعيننا تلك الدهوة، لكانت أصلاً العربية قد تقدمت تقدماً هائلاً في مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتمتق لها التنوير الذي نطمح إليه جميعاً نحن أبناء الأمة العربية من مشرقها إلى مغربها ومن أقصاها إلى أقصاها. ولكننا للأسف الشديد ما زلنا نتحدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لا معقولة. لقد شاع ذلك في عديد مما يسرده بعضنا حين يكتب ما يكتب. شاع في أحاديثنا أيضاً حين نخط بين العلم والدين، ونقول بأسلمة العلوم، في الوقت الذي لا يصح فيه التمييز بين علم إسلامي، وعلم لكفار والعباد بالله... والويل كل الويل للأمة العربية حين تحاول استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية.

والصواب. لقد تقدمت أوروبا لأنها اتخذت ابن رشد نموذجاً لها وقامت في أوروبا حركة رشدية قوية، أما نحن العرب فقد أصابنا التأخر لأن النموذج كان عندنا يمتثل في مجموعة من المفكرين التقليديين والذين يسير فكرهم عن الرجوع إلى الزواء والصعود إلى الهلالية، أسسنا الغزالي والأشاعرة وابن تيمية.

كان ابن رشد. حريصاً في تناوله للعديد من المشكلات التي تصدى لدراستها على الالتزام بالعقل ومنهجه. لقد دعانا إلى تأويل النص الديني. ويقيى أننا لو كنا قد التزمنا بدعوته

فإذا كان فيلسوفنا العربي ابن رشد قد توفي في العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨، وانقطع بوفاته وجود الفلاسفة العرب، ويحيط لا نجد في عالمنا العربي منذ ثمانية قرون، فيلسوفاً من الفلاسفة، فإن من الراجب علينا بعد أن نطمعاه كمعرب حياً وميتاً، أن نبادر بالاستفادة من الدروس التي تركها لنا وما أعظمها وما أروعها. الدروس التي تساعدنا على حل عدد من قضايانا الفكرية، ومن الموصف أننا نبعث اليوم عن حلول لكثير من مشكلاتنا، في الوقت الذي قدم لنا فيه ابن رشد. ومن ثمانية قرون - المفتح أو المنهج الذي يساعدنا على حل هذه المشكلات.

إننا نتحدث اليوم عن قضايا التنوير، قضايا التطرف والإرهاب، قضايا الأصالة والمعاصرة، وما يرتبط بها من الحديث عند بعض أشباه الكتّاب عن الغزو الثقافي، والهجوم على الحضارة الغربية.

غير مجد في ملتي واعتقادي إهمال تراث هذا الفكر العربي الكبير، لقد كتب ما كتب لكي تستفيد منه نحن العرب، لا لكي يوضع تراثه في زوايا الإهمال

عاطف العراقي

إن هذه المحاولة تعدّ محاولة خاطئة قليلاً وقالبياً وتلحق الضرر بالدين، كما تلحق الضرر بالعلم أيضاً.

لقد سخرنا من ابن رشد صاحب نظرية الحقيقتين والتي فتحت الطريق أمام الفكر العلماني للعقلاني الذي نحن في أمس الحاجة إليه. لقد أهملنا دعوة ابن رشد وهو الفقيه والقاضي البارع، والذي رأى أن الإسلام ليس فيه ما يسمى برجل الدين. أهملنا دعوته وكأنه أطلقها في واد غير ذي زرع، حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرأى لها. وإن نفيق من تلك الحالة إلا بأن نقوم بذلك أرض التكذيب دكاً. لن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المنفتحة، النظرة التي تقوم على تقديس العقل، أشرف ما خلقه الله في الإنسان وبحيث تجعله معياراً وأساساً لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربي وكأنه قطعة من أوروبا التي تعد محبرة عن السلوك الحضاري المتطور.

لقد أسرفنا في طبع التراث دون أن نسال أنفسنا أولاً هل التراث كله يعبر عن العقل، أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل، ومن هذا فلا يؤدي بنا إلى وجود فلاسفة مستقبلا، سيؤدي بنا إلى الطريق المسدود، الطريق المغلق، طريق الظلام وما فيه من عمى وحيرة واغتراب عن الحاضر وعن المستقبل. عاز علينا حين نهمل تراث ابن رشد عميد الفلاسفة العقلية، التراث الذي يجب أن نبدأ منه كطريق لحل قضية الأسئلة والمعاصرة. التراث الرشدي الذي يمدّ نوراً على نور وإن كان أكثرهم لا يطمون.

نعم يجب علينا في حياتنا المعاصرة الاستفادة من دعوة ابن رشد النقدية العلمية العقلية. لقد دعانا إليها وكأنه كان ويكشف ما سيحدث بعده بعدة قرون، كأنه كان يتوقع ما يشيع عند جماعات التكفير والهجرة والتي تعد دعوتها جهلاً على جهل. كأنه كان يتوقع ما سيجيء عند أناس من أشباه المثقفين ومن المتخلفين عقلياً حين يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة الأوروبية، ويحدثون عن غزو فكري تمسوره لهم أحلامهم الفاسدة ويضيق عقولهم ويقتصر أفهامهم، وكأنهم مثل الذين كيشوت في ممارسته لطواحين الهواء.

قام ابن رشد بنقد أفكار الفلاسفة الخاطئة. نقد أفكار الأشاعرة الفاسدة وعبر من خلال نقده عن إيمان بالعقل بغير حدود. إيمان بأنه من الضروري أن نتفتح نحن العرب على أبواب المعرفة العالمية، تماماً كما نقول: «اطلبوا العلم ولو في الصين». لقد بين لنا أن العيب ليس في الدين، ولكن في الفهم الخاطئ للدين. كان شعر في أعماقه بالأثر السيئ الذي يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطئ للدين، أي بعض الفقهاء، ولذلك نجده وهو الفقيه، يقول في كتابه: فصل المقال: «فكم من فقيه كان الفقه سبباً لفقه تورعه وخوضه في الدنيا».

والواقع أن ابن رشد عن طريق حسم النقدي الدقيق، يقف على قمة عصر للفلسفة العربية. لقد أشعل النور في الأرض الخراب، وانتهى وجود الفلاسفة حين مات ابن رشد. ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات، والتي أساء فهمها في

العصر الحديث، أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، أناس حشروا حشراً في دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين. ومن النادر أن تجد عربياً في العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد حق الفهم، في الوقت الذي نجد فيه المستشرقين وقد فهموا ابن رشد بمنهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان. لو كان ابن رشد قد ولد في بلدة أوروبية، لأقاموا له للتمائيل في كل مكان، واحتفلوا بفكره خير احتفال، ولكنه كان فيلسوفاً عربياً، فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته.

إننا نشهد الآن تراجعاً عن طريق العقل وتضييقاً لمساحته، وبحيث ارتفع بيننا صوت اللامعقول حتى زادت مساحته عن مساحة المعقول. فكيف نتحدث عن التقدم والحضارة والتطوير وقد أهملنا الطريق الذهني، الطريق الذي يقوم على تقديس العقل؟

لا مفر إذن من إقامة طريق مستقبلياً على الإيمان بطريق العقل، الطريق الذي آمن به ابن رشد أعظم فيلسوف أنجبته حضارتنا العربية، وبحيث يكون الطريق العقلي أو الطريق الرشدي هو المنة التي نعتصم بها، وبحيث تهدينا إلى كل ما فيه خير لأنفسنا وخير لأمتنا العربية، ويقيت بنا أننا سجد في دروس ابن رشد الخير كل الخير، سجد فيها أس التدمير ودعالم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى وركيزة الحضارة المستقبلية.

وإذا كان من حقنا أن نفخر بفيلسوفنا العربي ابن رشد الذي قضى حياته

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية



مداًفعا عن الفكر وأهله، والعقل وأصحابه، فمن واجبنا إذن أن نعمل على الاستفادة من الدروس التي تركها لنا، إننا من خلال مؤلفاته، **نخلص العقل فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، **ونماذج الأدلة في عقائد الأمة**، **ونهايات التهافت**، والذي كشف فيه عن مفالطات الغزالي وما أكثرها، نستطيع أن نغرس في نفوسنا عدداً من القيم البائدة، ومن بينها السعي بكل قوة نحو تأويل النص، وعدم اللوقوف عند ظواهر النص والتمسك بالقد البناء، ورفع النزاع حتى لا نعيش بين جدران أربعة مظلمة وحتى لا يخبئنا الهرم الضاركة، ففتح النزاع أمام كل التيارات والأفكار التي توجد في كل بلدان العالم شرقاً وغرباً.

لقد دعانا ابن رشد إلى هذا الطريق المفتوح وذلك حين سعى بكل قوته إلى شرح كتب أرسطو، وكأنه يريد أن يبين لنا أن الثقافة المحلية وحدها تعدّ تعبيراً عن الطريق المظلم، تعدّ تعبيراً عن عدم ألم يقل ابن سينا في مناجاته لله تعالى **«فائق ظلمة العدم بغور الوجود»**، إن هذا يعني ارتباط العدم بالظلام، وارتباط الوجود بالنور.

فلنحتفل إذن بأفكار أعظم فلاسفتنا ابن رشد، ولنقل لأفكار الغزالي والأشاعرة وابن تيمية وداخاً تلك الأفكار التقليدية الجامدة، والتي لا تحتاج إليها. يجب أن نضع في اعتبارنا أن واجبنا المقدس هو الدفاع عن التنوير، التمسك بالعقل، غرس الروح النقدية.

غير مجد في ملهى واعتقادي التخالف عن فكر هذا الفيلسوف ومنهجه، وخاصة ونحن نتحدث الآن عن قضايانا للتطوير. لقد كان هذا الفيلسوف سابقاً لمصره في إثارة عديد من القضايا والمشكلات، وتقديم حلول لها. نقول هذا ونحن نضع في اعتبارنا تزايد الفكر الرجعي للتقليدي الذي يحمسك به أشباه المفكرين الذين يدافعون عن ظلام التقليد، ويحيث يقفون فحسب عند كتب التراث الصغراء لا يبرحون تجاوزها وهم يظنون أننا سجد فيها حلولاً لمشكلاتنا الفكرية، ويحيث لا يضعون في اعتبارهم أننا قد نجد في آلاف من تلك الكتب كسباً هائلاً من الخرافات، لا أكون مبالغاً إذا قلت إنه يغرق عدد سكان الدول العربية من الخفيج إلى المحيط، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

لقد دعانا فيلسوفنا العملاق ابن رشد إلى ضرورة التمييز بين مجال الدين ومجال الفلسفة. وإذا وضعنا ذلك في اعتبارنا فإننا سنتجنب تماماً تلك المحاولات التي ما زالت مستمرة للخلط بين مجال الدين ومجال العلم، ومحاولات استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية التكمية. إن هذا فيما نرى يعدّ إساءة إلى ديننا الحنيف وكم نبهنا إلى ذلك مفكرين كبار أمثال طه حسين وإن كان أكثرهم لا يعلمون. فالدين شيء ثابت مقدس. والنظريات العلمية تتغير باستمرار. فكيف إذن نلحق الثابت بالتغير. لو كنا قد وضعنا في اعتبارنا دروس ابن رشد، لما كنا قد وقعنا في أسر تلك الأحكام المشوهة والرجاء والتي

لا تصدر إلا عن جيوش البلاء وأعداء الفكر المستنير. ولكن ماذا فعل ومساحة الفكر الرجعي المظلم في بلداننا العربية المعاصرة تعدّ أضعاف مصاحبة الفكر العقلاني المستنير؟

لقد قام ابن رشد بتأويل الآيات القرآنية على أساس العقل، فعل ذلك وهو فقيه. فلماذا إذن نقوم الآن بإغلاق الأبواب أمام التأويل وننكر على العقل الذي يعدّ أشرف البحث، والتفكير. العقل الذي يعدّ أشرف ما خلقه الله فيها والذي يعدّ أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

ولا يخالجنى الشك لحظة واحدة في أننا لو كنا قد استفدنا من الفلسفة الرشدية لكنا قد جئنا أنفسنا كل فكر زائف. كل فكر يحاول الصعود إلى الهاربة وينس السمسير. وإذا دافع أناس عن هذا الفكر الزائف الذي يدعو إلى حياة الظلام. فإننا نقول لهم لكم دينكم ولنا دين. وهل من المعقول ونحن في السنوات الأخيرة من القرن العشرين وأمامنا أوروبا بنهضتها العظمى، هل من المعقول أن نترك نور فلسفة ابن رشد ونزف في ظلام فكر الغزالي في بعض جوانبه. هل من المعقول أن نترك الانطلاقة الكبرى في فكر ابن رشد ونفضل عليها القيد والسود الذي نجدهما عند ابن تيمية ومن على شاكلته؟ كلا ثم لا.

دافع ابن رشد أيضاً ومنذ أكثر من ثمانية قرون عن الفكر المر دعانا إلى فتح النوافذ ودراسة الفكر اليوناني وغيره من الفكر. واعتقد أننا إننا وضعنا ذلك في اعتبارنا فإننا سنعيش حياة النور والتنوير.

وبحيث نبسط تماماً عن الدعوات الصادرة عن جيوش البلاء ومعسكرات الظلام، فلا فكر بدون فتح الدوافذ. إن الهواء النقي المتجدد أفضل ألف مرة من الهواء الراكد الفاسد، في الهواء الأول حيانتنا نحن العرب. وفي الهواء الثاني حياة الموت والرجعية والظلام. فهل نؤثر ثقافة الظلام على ثقافة النور والضياء؟ هل نفضل الموت على الحياة؟ هل من المعقول ونحن على أعتاب قرن جديد أن نلجأ إلى الفكر الأروبي الذي نعتقد من جانبنا أنه أعظم صور الفكر، هل من المعقول أن نلجأ إليه على أنه بضاعة فكرية فاسدة وبحيث نغم بؤسنا وبؤس سدا مبيعاً. أرجعوا إلى كتابات مفكرى النور والتوير من أمثال أحمد لطفي السيد وطه حسين ولؤي نجيب محمود، وسترون أنه لا مفر من الترحيب بالفكر الأروبي، الفكر الحر المستدير. أليس من الموصف له أن نجد عند أناس في بلداننا العربية تصبهم أساتذة وما هم بأساتذة بل أشباه أساتذة، حديثاً عن الغزو الفكري. أي غزو هذا الذي يتحدثون عنه. إذا كانوا يقصدون الغزو الفكري الأروبي فإننا نقول مرحباً بهذا الغزو لأن فيه النور والضياء. فيه الفن الزاقي والفكر الجاد والأدب كما ينبغي أن يكن. وماذا ننتظر من أوروبا. هل نطلب منها أن تقف الآن ولعدة قرون حتى تلحق بها كلوع من المشاركة الرجيدانية والإخوة في الإنسانية، أم نطلب من الشعوب العربية. وهذا هو الخطئ. أن تسرع الخطى نحو حياة النور والتقدم وذلك حتى نفل ملها

فسلط أوروبا. هل نطلب من التقوى أن يصبح ضعيفاً، لم نطلب من الضعيف أن يأخذ بأسباب القوة والتقدم والكمال؟ وفيسوفنا الشامخ ابن رشد إذا كان يقف على قمة عصر النهضة العربية، فإن ذلك يرجع إلى حد كبير إلى حسه النقدي الدقيق. ولبننا نستفيد الآن من دروس الفلسفة النقدية عند ابن رشد. إننا إذا تأملنا بعمق في الجوانب النقدية عنده فإننا لا بد وأن نقول لأنصار الفكر الرجعي في عالمنا العربي المعاصر، لقد انتهى الدرس أبها الأشياء وكفانا كلامكم الذي يعد تمهيداً عن الإرهاب الفكري. فطى أساس الفكر النقدي نناقش الخصم حجة بحجة ولا نفع في ظلام فكر جماعات التكفير والهجرة ولا أدري تكفير من؟ وهجرة إلى أين؟ وهكذا إلى بقية الكلمات المتقاطعة التي يعبرون بها عن فكرهم المظلم ودعوتهم للرجعية. وعلى أساس الفكر النقدي عند ابن رشد نقول إن الإيمان القائم على العقل أفضل من الإيمان القائم على التقليد فلا وصاية لفرد على فرد، والوصاية هي للسخط لأنه الدليل والحجة واليقين، ولو كنا قد استغنا من دعوات ابن رشد النقدية لما وقفنا في أسر تلك البنوك والشركات التي تزعم لنفسها أنها شركات إسلامية وتتخفى تحت شعار الإسلام، والإسلام منها براء. وهكذا إلى آخر الدروس التي يمكن أن نستفيد منها من دعوة ابن رشد النقدية وذلك في عالمنا العربي المعاصر. ولم يذخر فيسوفنا جهده في سبيل تعميق ثقافته للفلسفية عن طريق الأخذ

من الفكر اليوناني الغربي، إنه وهو فقيه الفقهاء وقاضى القضاء في بلاد الأندلس لم يجد عضاضة في الاطلاع على أفكار الآخرين من غير بني قومه. لم ينظر إلى الفلسفة على أساس أنها من عمل الشيطان وذلك على النحو الذي نهده في دعوات بعض معاصرينا اليوم والتي تعد تمهيداً عن الخلخلة الذهني والفكر الشديد في الذكاء. إنه يدعونا إلى حياة الفلسفة والتفلسف كما فعل غيره من فلاسفة العرب في المشرق والمغرب، إنه يدعو إلى مجتمع مفتوح على كل التيارات الفكرية.

إنه يصبر من خلال فكره عن قوة حضارية خلاقة ويدعو إلى الأمام حيث للنور ولا يرجع إلى الوراء حيث الظلام والصناعات.

نعم نحن في أمس الحاجة اليوم وأكثر من أي وقت مضى إلى الاستفادة من دروس الفلسفة الرشدية فليها الضياء والنور ولقم بحث الناس جميعاً في بلداننا العربية على قراءة فلسفة ابن رشد والتعرف على منهجه العقلاني الذي يؤدي إلى التوير. ولنفل الآن مثل ما فعلت أوروبا ابتداء من عصر النهضة حين اعتمدت على ابن رشد وفلسفته ابن رشد. ويؤيني أننا سنفسر كثيراً جداً إذا أعلمنا ابن رشد ومنهجه العقلاني. ومن يحاول التوير دون الاعتماد على عظمي ابن رشد فرفقه ضائع عبثاً.

ونود أن نقف وقفة أطول عند بعض لتقضايا في الفلسفة الرشدية، والتي سبق أن أشرنا إليها، إذ نجد من الضروري

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية



السوقوف عندها ونحن نتحدث عن ابن رشد ومستقبل الفكر العربي.

شروح ابن رشد على أرسطو وحقيقة الفلسفة الرشدية:

نجد من الضروري القول بأن الدارس للفلسفة الرشدية، يجد أنه من أهم الأشياء أن يضع في اعتباره أهمية شروح ابن رشد على أرسطو. إنه يعد واجباً علينا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد التي لا تمثل عندنا غير جانب واحد من فلسفته. أما إذا أردنا الفحص وراء المعاني الباطنة والحقيقية لفلسفته، فلا بد لنا من الرجوع إلى شروحه.

ودلينا على ذلك أن الدارس لهذه الشروح يجد أنها قد تضمنت أهم وأكثر عناصر فلسفته. فطالما نجد بين تضاعفها نقداً حراً جريئاً للمتكلمين وغيرهم من مفكرى العرب، وطالما نجد فيها أيضاً دعوة إلى اللجوء إلى البرهان، وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية وخطابية وجدلية.

ولكن قد يقال إن هذه الشروح لا تمثل وجهة نظره الحقيقية، إذا إن العادة قد جرت على أن المفكر حين يؤلف كتاباً يودعه أفكاره الخاصة. وحين يشرح أو يفسر كتاباً لغيره يقتصر على إيراد أفكار واضع الكتاب نفسه. ولكن رداً على ذلك أن ابن رشد على وجه الخصوص يختلف تماماً عن ذلك فهو:

أولاً: يبدى إعجابه الشديد بأرسطو كما سيبتين لنا بعد قليل.

وثانياً: نجد بين كتابا مؤلفاته تأكيداً لما يذهب إليه في شروحه على أرسطو. وهذا إن دلنا على شيء فدلنا يدل على ضرورة الرجوع مباشرة إلى شروح الفيلسوف، وبحيث نضمنها إلى مؤلفاته إذا أردنا فهم فلسفته فهماً دقيقاً، بل إن مؤلفاته تعد من بعض الزوايا، أقل أهمية من شروحه.

نوضح ذلك بالقول بأن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة تعد مشكلة زمنية، بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجهم في عصرهم قبل البدء في تقرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. وهذا هو دفاع ابن رشد مثلاً لكتابه «فصل المقال» و«مناهج الأدلة»، وهذان الكتابان طالما احتلنا بهما وبالفنا في بيان عمقهما متفاظين عن شروحه. بالإضافة إلى أن كتابه «تهافت التهافت»، إنما كان الهدف الأساسي منه مجرد الرد على الفسالي، بمعنى أنه يتضمن عرضاً نقدياً.

قلنا إن فيلسوفنا ابن رشد قد أبدى إعجابه بأرسطو. دليل هذا أننا إذا رجعنا إلى شروحه وبعض تأليفه وجدناه يفضلته على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده حتى زمان ابن رشد فهو مثلاً يقول في مقدمة تفسيره لكتاب الطبيعة: «مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عبقلاً. هو الذي ألف علوم السموات والطبيعات وما بعد الطبيعة، وأكملها وسبب قولى هذا أن جميع الكتب التي ألّفت في هذه العلوم قبل مجيء أرسطو لا تستحق جهد التحديث عنها».

ويقول ابن رشد في مقدمة تلخيصه لكتاب الحيوان لأرسطو: «نحمد الله كثيراً على اختياره ذلك الرجل - أى أرسطو - للكمال، فوضعه في أعلى درجات الفضل البشري والتي لم يستطع أن يصل إليها أى رجل في أى عصر».

ونود أن نشير من جانبنا في معرض حديثنا عن ابن رشد ومستقبل الفكر العربي، إلى أن هذا الإعجاب من جانب فيلسوفنا لم يكن منه مجرد شعور طارئ فحسب بل نحسب أنه كان صادراً عن عقيدة. ودلينا على ذلك أن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو وتبرير أقواله في أكثر نظرياته فهو يشار بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئاً لأنه اتبع المنهج البرهاني. وإذا فهمنا ما يعنيه بالبرهان - كما سيوضح بعد قليل - استطعنا القول بلا أدنى تردد أن شروحه هذه تحظى جزءاً لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية، بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهماً لها وتأويلاً من خلال تلخيصه وشروحه على أرسطو برجه خاص، بل لابد أن نستخدم أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره. فهو دائماً ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق شروحه. وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها، فإنه بدوره يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية اللاهوتية ولا سيما في معرض رده على الأشاعرة بصيغة خاصة والمتكلمين على وجه العموم وتستطيع أن نؤكد ذلك من جانب آخر.

إننا إذا تعمقنا في شروحه وتلاخيصه وجدنا من جانبه مغزى غاية في الدلالة. هذا المغزى يتمثل في أنه إذا كان ينقد رأياً من الآراء فذلك لأنه لا يتفق مع فلسفته ومع مبادئ أرسطو وفلسفته التي قلنا فيما سبق إنه يؤيدها تأييداً ظاهراً.

نضرب على ذلك مثالا واضحاً من تلخيصه لكتاب من كتب أرسطو. يقول ابن رشد في تلخيص السماع الطبيعى لأرسطو: «إن قصيدنا من هذا القول أن نعود إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيهها مذهب أعلى أرقىها ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبهم، وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة». وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يغالطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يفهموا على حقيقة مذهبهم فيكون سبباً لخداع الوقوف على ما فيها من حق أو عتد.

يحاول ابن رشد إذن الدفاع عن القضايا الأرسطية. وهذا ظاهر ظهوراً بيناً من خلال شروحه وتفسيره ومن خلال مؤلفاته أيضاً. وإذا كنا ندع من جانبنا اليوم إلى منهج جديد يتمثل في الاعتماد - كما قلنا - على شروحه بصفة خاصة فإن تحت هذا كثيراً من النصوص التي تلهض دليلاً على تأييد دعوتنا اليوم وقد آن لنا محضر المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي أن نبحث في فلسفة ابن رشد بحثاً ينظر إليها من منظور يختلف عن

ذلك المنظور الذي بحثت فلسفته على أساسه، وهو ذلك المنظور التقليدي الذي يبحث فيه من خلال مؤلفاته كـ: **فصل المقال**، و**مناهج الأدلة**، و**تهافت التهافت**، من خلال بيان مدى اتفاقها أو اختلافها مع الجانب الديني.

طريقة البرهان:

إذا كان ابن رشد - كما اتضح لنا - يؤيد أرسطو دون غيره فإن سبب ذلك أنه يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان - كما قلنا - ومحاولة الارتفاع إلى هذا المستوى البرهاني هو الذي جعله ينقد المتكلمين تارة والفارابي وابن سينا تارة أخرى، مبيناً أن كثيراً من أقوالهم لا تدمر كونها طرقاً إقناعية أو على أحسن الفروض طرقاً جدلية، وكل من الطريقتين تعمدان في مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

نقول هذا اليوم ونؤكد على قولنا هذا. وطالما قلنا أن هناك كثيراً من النصوص التي تقع على ذلك قطعاً لا مجال للشك فيه. فهو يقول في تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو: «ليس بواجب أن نحكم فصيحاً بالثبوت عن أقاويل الذين حكمهم فبيهاً بالخاريف، بل ينبغي أن نحكم ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان».

وإذا قال قائل بأن هذا القول في مدلوله يعد قولاً أرسطياً، فإننا من جانبنا نسوق قولاً من **تهافت التهافت**، لا ين رشد يؤيد اتجاه فيلسوف إلى البرهان. فهو يقول: «أعلى بالحكمة النظر في الأديان بحسب ما تقتضيه طبيعة

البرهان». كما يقول في معرض تفصيله الطريق البرهاني على ما عده من طرق أخرى: «إن الأقاويل البرهانية قليلة جداً حتى إنها كالذهب الإبريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر، كما يقول فيلسوفنا أيضاً في معرض رده على الغزالي - إن الفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بمقولاتهم لا مستندين إلى قول من يدعوه إلى قبول قوله من غير برهان، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة».

ابن رشد يقول هذا في مؤلفاته. وقد استفاد ذلك كله من خلال شرحه لمؤلفات أرسطو - استمع إليه يقول في تفسيره لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو - في معرض رده على علماء الكلام الذين هم أساساً فيما يرى أهل جدل لا برهان - يقول ابن رشد: «فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نصرته آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من الأقاويل اتفق مفسطائية كانت، جاهدة للمبادئ الأول أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عدد من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنسبها» (١).

ونستطيع أن نستخلص من ذلك كله أن ابن رشد ينقد طريقين ويرفض لنفسه طريقاً ثالثاً فهو ينقد الأدلة الخطابية - وهذا هو الطريق الأول - لأنها جعلت لأهل الإقناع الذين يسكنون المسلك الإقناعي في جوانب بحثهم واعتقادهم. وهو ينقد أيضاً الأدلة الجدلية، وهذا هو الطريق الثاني - إذ إنها خاصة

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية



بالجدولين أصحاب علم الكلام . ونقده لهم أعنف نقد لأصحاب الممليك الإقناعي فهم لم يتقوا عدد حدود الأدلة الإقناعية وما فيها من بساطة، كما لم يستطيعوا الصعود إلى مستوى البرهان، بل نقضوا مسلك كل من أهل الإقناع والفلسفة .

أما الطريق الثالث . وهو كما قلنا إن ابن رشد يرتضيه لنفسه . فهو طريق البرهان وهو عده خاص بالفلسفة، أو ينبغي أن يكون كذلك . وابن رشد يزيد المسلك البرهاني أو القياس البرهاني لأنه فيلسوف أصلاً . والمبادئ التي يلتزمها أهل البرهان هي المبادئ العقلية والمنطقية التي لا يستطيع أي فيلسوف التخلي عنها في بحثه في قضايا الفلسفة . إذا رجعنا إلى تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو وجدنا ابن رشد يقول: «إن البرهان يقرر أننا نعلم الشيء علماً حقيقياً متى علمناه لا لأمر عارض على امر ما يفعل السوفسطائيون بل متى علمناه بالعلة الموجودة لوجوده، وعلما أنها علة وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة» .

كما يذهب إلى أنه إذا كان من الضروري أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالباطن، فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائل، وغير معروفة بحد أوسع، وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جميعاً: أي علة لعلنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه .

بالإضافة إلى أن هذه المقدمات تصرف بالعقل وهو الذي يدرج أجزاء القضية المعروفة بنفسها دليل هذا أن النتيجة الضرورية - فيما يرى ابن رشد - لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية . وإذا كان من شرط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية، فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أي غير مستحيلة ولا متغيرة .

العلاقات بين الأسباب والمسببات:

قلنا إن ابن رشد قد بحث في مجالات وموضوعات وإذا أردنا أن ننقل إلى البحث في الوجود عند ابن رشد وجدنا أنه كما للتصريح للعقل في بحثه في المعرفة، فإنه فعل ذلك حين بحث في الوجود، لقد ابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأى لا يتفق مع العقل .

وإذا كان البحث في الوجود يعد بحثاً متشعب الجوانب، فإننا سنقتصر على بعض الشرائح أو الجوانب في جوانب بحثه في الوجود .

فالواقع أن الدارس لفكر الفيلسوف العربي يلاحظ أن المفكرين الذين يتجهون اتجاه عقلياً كإبن رشد يقررون أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية ولكن المفكرين الذين لا يعتمدون على العقل كالأشاعرة والغزالي يذهبون إلى أن العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية بل ترجع إلى مجرد العادة، والله تعالى قادر على خرق العلاقات بين الأشياء لأنه تعالى يؤثر في الأشياء

بطريقة مباشرة وإرادته مطلقة غير مقيدة بضروريات فكل شيء ممكن بالنسبة له تعالى وكل حركة وكل تغيير مصدرها الله . ومعنى هذا أن نفي القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذي يبدولنا في الكون لاستمحاء ذلك، وبذل العادة وخلق عرساً بدلاً من عرض آخر، وهذا يؤدي بدوره إلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هي إلا خرق للعادة .

هذه أدلة تدهض على نفي القاعدة السببية، أي عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها . وهم لهذا يؤكدون باستمرار عمل ما يسمونه بالطة الأولى، أما ما يسمى بالحلل القريبة فإنهم لا يعترفون بها إذ من الممكن أن يحدث الشيء رغم عدم تناول الطعام ومن الممكن أن يحدث الجوع رغم تناول الطعام وهكذا إلى آخر هذه الأمثلة، ومعنى هذا أن ما يبدو من عمل الحلل القريبة يعد من قبيل الوهم، لأن الله هو الذي يخلقها كما يخلق لنا ما يظهر من آثارها .

وإذا كان الأشاعرة يذهبون إلى نفي القاعدة السببية، فإن الغزالي قد تأثر بهم أكثر تأثر، بحيث أن موقفه في هذا المجال يعد موقفاً أشعرياً قتيلاً وقائلاً . فهو قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كإبن الحصين والأشعري والباقلاني، فيما يخص بقولهم إن الاقتراح بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب، إما هو افتراض مرده إلى العادة، لا إلى الضرورة العقلية .

وقد عرض الغزالي موقفه الذي سار فيه على نهج الأشاعرة، في عديد من كتبه كالمتنقذ من الضلال، وتهافت الفلاسفة، لكي يبين لنا أنه من الجائز محلاً وقوع الاتصال بين القطن والنار دون حدوث احتراق أو تحول للقطن إلى رماد معتق دين ملائكة النار.

هذا عن الدثار الأشعري الذي تابعه الغزالي، فما هو موقف فيلسوفنا ابن رشد؟

لقد اهتم ابن رشد اهتماماً كبيراً بالبحث في هذا المجال لأنه يتخطى تعقلاً تاماً بظهوره إلى الوجود. ونستطيع أن نقول إن نظرة ابن رشد لمشكلة السببية تعد - كما سبق ذكرنا - انحصاراً للعقل، وبمحصّل هذا الانحصار للعقل سواء في الجانب التقدي الذي اهتم فيه ابن رشد بنقد الأشاعرة والغزالي، أو في الجانب الإيجابي الذي نجبر فيه عن موقفه ولتقف الآن ونفسه قصيرة عند هذا المجال، مجال السببية عند ابن رشد، حتى نبين لنا كيف انتصر ابن رشد للعقل.

لقد كان ابن رشد حريصاً على نقد رأى الأشاعرة الذين لم يمتثلوا - كما ذكرنا - بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. إن أقوالهم في نظره تعد أقوالاً سوفسطائية ومخالفة لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أصله.

ومن هذا يكون إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية.

ولكن ماذا يعني ابن رشد بالأقوال أو الأفعال السوفسطائية حتى ينقذ الأشاعرة؟

إنه يعني أننا نتصرف في حياتنا بناء على أن لكل شيء طبيعة ثابتة فطبيعة الماء هي البرودة وشرب الماء لا بد أن يؤدي إلى الارتواء. فإذا قلنا إنه لا توجد علاقات ضرورية بين الماء والارتواء أو بين النار والحرق فإن هذا يعني أن أقوالنا لا تتفق مع تصرفاتنا وأفعالنا.

ومن هنا يذهب ابن رشد إلى أننا نجد لكل شيء طبيعة خاصة وفعلًا معينًا فالنار مثلاً إذا قزيت من الشيء القابل للاحتراق ولم يكن هناك عائق يحوقها عن الإحراق، فسيان هذا يؤدي إلى الاحتراق ضرورة.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد يبين لنا أن موقفه يعد موقفًا متفقًا مع اللدنة. إذ إن الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، والاعتقاد بأن لكل شيء طبيعة معينة وخاصية محددة، سيؤدي بنا إلى أن نتعرف على الحكمة الإلهية والعناية والغائية في هذا الكون. يقول الله تعالى: «صنع الله الذي أتقن كل شيء»، ويقول تعالى: «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور».

قلنا إن نظرة ابن رشد في هذا المجال تعد انحصاراً للعقل، إذ إنه بعد أن قرر أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية، ذهب إلى أن من يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها فإنه يلغى العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات، إذ إن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المبرجونات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وبهذا ينتهي ابن رشد إلى الربط بين السبب والعقل فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل. ومن هنا لا تكون الآراء التي ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم معبرة عن العقل وهذا السبب الرئيسي الذي دفع ابن رشد إلى نقد موقفهم وكل موقف يشابه موقفهم معبراً عن لتحصار العقل في هذا المجال من المجالات الفلسفية التي يبحث فيها.

قدم العالم:

هذا من مشكلة العلاقات بين الأسباب والمسببات، فإذا انتقلنا إلى مثال ثانٍ من بين عشرات الأمثلة التي تكهض على تأييده الاتجاه الأرسطي ومحاولة الوصول إلى الطريق البرهاني اتضح لنا ضرورة الرجوع إلى شروحه بمسلة خاصة.

هذا المثال يدور في أدلته على قدم العالم والتي قد بها اعتراضات الغزالي التي تقوم على القول بحدوث العالم.

نفى الدليل الأول نراه يؤيد مواقف الفلاسفة ويقوم دليله على فكرة الحركة الأرسطية. وهو بذلك قد أبعد عن الطريق الجدلي والإفناحي حتى يصل إلى مرتبة البرهان بحيث يبدو لنا متناح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل في هذه التفرقة بين الطرق الثلاث مختاراً منها الطريق الثالث الذي يعدّه أكثر الطرق سمواً وقيماً وهو طريق البرهان كما قلنا. أما الدليل الثاني فيقتضيه على فكرة الزمان وإذا تعمقنا في دراسة هذا الدليل وجدنا تأثيراً بأرسطو إلى حد كبير. إذ إنه يربط دائماً بين آراء أرسطو وآرائه هو في الطبيعة الضرورية لكل موجود.

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية



وفي الدليل الثالث يناقش فيلسوفنا فكرة الإمكان أو الاحتمال ويذهب إلى حتمتها تماماً. وهو يتعامل على المبرور والباحث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذي لا يتغير أبداً.

أما في الدليل الرابع والأخير فنجدته يناقش فكرة وجود مادة أو محل قابل للشيء الممكن ذاتياً إلى أنه لا يمكن أن يكون شيء عن لا شيء فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل. ولذلك لا يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون أعلى الذي نقول فيه إنه يكون.

خاتمة:

إذا كنا نتحدث اليوم عن قضايا كالتراث والأصالة والمعاصرة والتجديد، وموقفنا من الحضارة الغربية، وموقفنا من العقل وعلاقته بتراث الأقدمين، أقول إذا كنا نتحدث اليوم عن هذه القضايا والجوانب، فإنه من الضروري - فيما أرى من جانبى - الرجوع إلى تراث هذا الفيلسوف ابن رشد، إذ إننى أعتقد أن الآراء التي قال بها تفيدنا غاية الفائدة في تحديد موقفنا من أكثر هذه القضايا.

لقد قدم لنا هذا المفكر العملاق، نسطاً فلسفياً محكماً يمد تيجراً من ثورة العقل وانتصاره، ويذل في التوصل إلى الآراء التي يتكون منها نطقه الفلسفى جهداً، وجهداً كبيراً وإذا كانت بعض آرائه قد

لاقت كثيراً من أوجه المعارضة سواء في أوروبا أو في بلدنا العربية فإنها قد لاقت الإعجاب أيضاً. بل إن هذه المعارضة في حد ذاتها تعد دليلاً قوياً على أن آراءه كانت وما زالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح لا فكر مطلق وكان ابن رشد بهذا كله جديراً بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفى العالمى من أوسع وأرحب أبوابه.

ويقضى أن أى درس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بامكانه، إذا كان مخصصاً وموضوعياً في أحكامه فخطى أو تجاوز آراء هذا الفيلسوف المتميز للتفكير سواء في جانبها النقدي أو جانبها الإيجابى هذا الفيلسوف الذى قدر له أن يكون آخر فلاسفة المغرب العربى، بل آخر فلاسفة العرب، بالمعنى الدقيق لكلمة الفلسفة وكلمة الفيلسوف.

وإذا أردنا أن نبحث عن نقطة انطلاق لما نتحدث عنه اليوم من قضايا الأصالة والمعاصرة، وإذا أردنا وصل ما انقطع، أى أن نجد مستقبلاً لفلسفة في وطننا العربى، فلا مفر فيما يبدو لنا - من تدبر آراء هذا الفيلسوف ودراستها دراسة دقيقة، وكفى في فلسفته من آراء مازالت في القرن العشرين في حاجة ماسة إليها.

ويكفى فيلسوفنا فخراً أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر التى تتلاشى أمامها ولا تتكرب منها أى عظمة أخرى. يكفى فيلسوفنا فخراً أن فلسفته لم تكن محصورة في نطاق العلاقة بين الدين والفلسفة، وكأنه أدرك أنه يجب النظر إلى الفكر الفلسفى في حد ذاته ويصرف النظر عن اقترب هذا الفكر أو ابتعاده عن موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة.

إننا إذا نظرنا إلى ابن رشد كمجرد فيلسوف إسلامى، فإن هذه النظرة تعد خاطئة قلباً وقالباً ولا يصح أن نقلل من أهمية نقده للفغزالى وكيف أن منطلقات ابن رشد، تختلف اختلافاً جذرياً عن منطلقات الفغزالى، فإذا حصرنا فلسفة ابن رشد في النطاق التوفيقى فكيف نبرز إذن هجوم الفغزالى ولجوهه إلى تكفير الفلاسفة؟

لن ابن رشد إذا كان قد استفاد من فلسفة اليونان وفلاسفة العرب في المشرق العربى وفى المغرب العربى والذين سبقوه ومهدوا له الطريق، طريق العقل، إلا أنه قدم لنا مذهباً لا نستطيع أن نقول إنه بعد مجرد صدق لآراء من سبقوه، بل كان تعبيراً من جانبه عن آراء فريدة ودقيقة وناضجة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذى يمد - فيما نرى من جانبنا - أكبر عميد للفلسفة في بلاد المشرق والمغرب معاً، وصاحب اتجاه يقوم على إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

إننا يجب أن نأخذ عظة من التاريخ، أى الربط بين تقدم أوروبا وفكر ابن رشد من جهة، وتأخر العرب والشرق وفكر الفغزالى من جهة أخرى، فهل استفدنا جيداً من هذا الدرس؟ واقعدا انكبرى اليوم إننا لم نستفد شيئاً.

إن عالماً العربى اليوم من مشرقه إلى مغربه تسوده وتسيطر عليه اتجاهات غير عقلية، اتجاهات تدخل في مجال اللامعقول، وما أحوجنا إلى أن نتذكر تماماً دروس أعظم فلاسفة العقل عند العرب على وجه الإطلاق، وهو فيلسوفنا ابن رشد.

إننا نعلم اليوم من قدر فكرى واضح، نعلم من جذب عقلى، وأعتقد اعتقاداً راسخاً إنه بالإمكان تجنب هذا الغرر الفكرى والابتعاد عن حالة اللجب العقلى بالرجوع إلى فلسفة ابن رشد التى كانت معبرة كما قلت عن ثورة العقل، مؤيدة لانتصار العقل .

لقد ترك لنا ابن رشد كتباً ورسائل فى مجال الفقه، وقد بحث فى مجال الفقه، من خلال منظور عقلانى وقد آن لنا الآن - بعد أن وصلنا إلى حالة من التخلف الفكرى الرجوع إلى آرائه الفقهية، أو على الأقل الاستفادة من منهجه فى هذا المجال .

لقد اشتغل ابن رشد بالطلب وترك لنا أكثر من كتاب ورسالة وقدم لنا كثيراً من الآراء العلمية فى هذا المجال . وإدراك ابن رشد على التأليف فى مجال الطب يدل على أنه كان يمتاز بالعلم وما أحوجنا أن نستفيد من دفاعه عن العلم، فإن هذا أفضل لنا. إننا لو كنا فعلنا ذلك لما وجدنا ما يشبع الآن فى عالمنا العربى من تيارات تسخر من العلم، تسخر من الحضارة، إن هذه التيارات الخرافية واللاعقلانية إذا قدر لها الاستمرار والنمو، فسوف تصبح أضحوكة بين الأمم وسيلحق بنا لعدة ألسام .

أقول إننا الآن فى أمس الحاجة إلى الاستفادة من دعوة ابن رشد إلى الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى . عار علينا الاستماع إلى تلك الدعوات التى تصدر الآن عن بعض العقول الضيقة، عقول العصر المعزى، والتى تصف لنا أفكار الأمم الأخرى بأنها تعد كبحر من

الظلمات . نعم مازلنا نجد بولنا فى بلداننا للمربية وفى الوقت الذى نحن فى أمس الحاجة إلى الانفتاح على الغرب وحضارة الغرب، أقول ما زلنا بولنا من يصور لنا الانفتاح الفكرى، وكأنه كفر فهل بعد هذا نطمع فى التقدم، أى تقدم . إننى أعتقد اعتقاداً راسخاً بأننا لو كنا قد استمعنا إلى صوت العقل، صوت المنطق، صوت ابن رشد وهو ينادى فى كتبه بوجوب الإقبال على علوم الآخرين، وما كان منها صواباً قبلناه منهم، وما كان منها ليس بصواب، نبهنا إليه لكان الحال غير الحال، هذا ما قاله لنا ابن رشد وينبغى أن نستوعب هذا الدرس جيداً ومن الغرب أن هذا الصوت قد انطلق منذ أكثر من ثمانية قرون من الزمان، ولكننا سمعنا أذاننا عن الاستماع إليه حتى وصلنا إلى تلك الحالة التى يري لها .

نعم لقد حذرنا ابن رشد من كل دعوة لاتقوم على العقل . نبهنا إلى مغالطات الأشاعرة مثلاً كفرقة من الفرق الكلامية التى تعد مسئولة عن طرح العقل جانباً بل السخرية منه . فهل نفهم الآن ما نبهنا إليه . إننا لم نفهم شيئاً فوقفنا فيما وقعنا فيه من الابتعاد عن العقل وإذا ابتعدنا عن العقل، فمعنى ذلك الوقوع فى اللامعقول، بل أقول الوقوع فى الخرافة والأساطير .

إننا اليوم إذا كنا بين أمرين اثنين لا ثالث لهما، أما الاحتكام إلى العقل وجعله الدليل والرائد . أو اللجوء إلى اللامعقول والخرافة، فيقتضى أننا لا بد وأن نختار الطريق الأول الذى دعانا إليه ابن رشد

ومد أكثر من ثمانية قرون، دعانا إلى هذا الطريق منهاجاً ومحرراً من مخاطر الطريق الدانى، الطريق المظلم، الطريق المصدور، الطريق المثلث .

وإذا أردنا لأنفسنا الحياة، إذا أردنا تجديد فكرنا الفلسفى والعربى، فينبغى علينا أن نستمع إلى صوت ابن رشد، صوت الأستاذ، صوت عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى .

إن عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية ابن رشد يجب أن يعرفه كل عربى وعار علينا نحن العرب إذا جهلنا فكرة من أفكاره . وهل يمكن أن نتصور إنجليزياً يجهل أفكار شكسبير، هل يمكن أن نتصور فرنسياً يجهل فكر ديكارت وفولتير .

غير مجد فى ملئى واعتقائى أن نتحدث عن قضائى كالتطوير والغزو الفكرى والإرهاب والتطرف، ونحن لا ندرى أن ابن رشد ومن خلال كلماته وكبدبه قد وضع لنا دستوراً فكرياً ممدد للعالم والنظام .

من الرأجب علينا ونحن نتحفل بذكره أن نوقم بتحقيق ما لم يحقق فى كتبه، وبمثل أقصى جهدنا فى تبسيط هذه الكتب ومحيث تدخل فى إطار مناهج التعليم الثانوى ومناهج جامعاتنا العربية، وهل يمكن أن نتصور طالباً أوروبياً فى مدرسة من المدارس يجهل أفكار مفكره العظيم . إن ابن رشد لم يقل بما قال به، لكى يوضع فى زوايا النسيان والإهمال، بل إن فكره يعد المضيء والنور، إنه كالمنارة التى تهتدى بها فى ظلمات الليل . وإننا لم نبادر بغرس مبادئ ابن رشد

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية



التنويرية العقلية النقدية في نفوس وعقول أبناء أمنا، فإنه ستلحقنا لجنة الفلسفة في كل زمان وكل مكان .

يجب أيضاً ونحن نحتفل بذكره، أن نقوم بتصحيح الأحكام التي أطلقها على ابن رشد مجموعة من أشباه الباحثين والذين يتحسبون عن التنوير وهم لا يتصرفون إلا من خلال بحر الظلمات والصياد بالله . مجموعة من الدارسين تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، بل أشباه أساتذة .

أليس من مصائب الزمان أن يجهل بعضنا فكر ابن رشد . أليس من الكوارث أن نلقى نحن العرب عديداً من الأحكام الخاطئة قبلنا وقالها حول أفكار ابن رشد؟

يجب علينا ونحن نحتفل بذكره أن نقوم بدراسة تحليلية لكل فكرة من أفكاره وما أعظمها وما أروعها . وبحيث نربط بين أفكاره، وبين مشكلاتنا الفكرية والاجتماعية التي نتحدث عنها في وقتنا الراهن . وأقول بأننا إذا أردنا أن نأخذنا أيدئولوجية عربية معاصرة، فليبدأ حيث انتهى ابن رشد آخر الفلسفة، وبحيث نحاول وصل ما انقطع، وحتى نجد فلسفة مستقبلاً بعد انقطاع وجود الفلسفة في عالمنا العربي طوال ثمانية قرون .

يجب أن نلقت كمفكرين عرب حول أفكار ابن رشد، ونقدم مشروعاً فكرياً، متحفاً لمستقبل حياتنا من خلال اتجاهه ورويته للتنويرية الثقافية . من الواجب على مفكرى العرب الإسهام في هذا المشروع وبحيث نتعاون معاً لأن يختلف

الواحد منا مع الآخر . وقد صدق قولوا الحكيم حين قال على صفحات جريدة الأهرام إننا يجب أن نكون كمجتمع الملل نتعاون معاً، ولا يصح أن نكون كمجتمع الصرصارير يتنازع كل صرصور مع الآخر .

نعم يجب أن ندرس أفكاره ونحسده مواضع الاستفادة منها في حياتنا الأدبية والفكرية . ويقتضى أننا نتجد مئات الأفكار التي قال بها ابن رشد وكأنه يعد موجوداً في عصرنا الآن . ولم لا؟ وهو المفكر العظيم الذي يرى المستقبل، والذي يحدد أسامه مشكلات الماضي وكيف نقوم بحلها . لم يكن صاحب عبارات خطابية إنشائية بل إن لغته كانت لغة علمية رقيقة . جمع بين كونه فقيها وقاضياً وطبيباً ومفكراً وفيلسوفاً إنه الكل في واحد . دعانا إلى تأويل للنص الديني لأنه وضع يديه على أسباب تخلف العرب حين وقفوا عند النص ولم يريدوا لأنفسهم أن يقرموا بتأويل النص عن طريق العقل، العقل الذي خلقه الله فينا، ويعد أحدل الأشياء قسمة بين البشر .

يجب أن نقوم المهرجانات تخليداً لذكراه، ونجتمع نحن العرب حول أفكاره في وحدة واحدة . إن هذا هو الطريق إلى المستقبل، الطريق الذهني، الطريق الذي وإن كان شاقاً إلا أننا سنجدده في النهاية مفقداً بالزور والظهور . الطريق إلى حل كل مشكلاتنا السياسية، لأن العروبة ثقافة قبل أن تكون سياسة .

إنها دعوة من جانبنا أرجو أن تجد صدداً في عقول وجدان أبناء العربية

من مشرقها إلى مغربها . دعوة نقول بها ونحن نحتفل بذكرى ابن رشد، أعظم فيلسوف من فلاسفتنا نحن العرب، فهل يا ترى ستجد صدداً في أيامنا التي نعيشها وعصرنا الذي نعيشه؟

إننا معاً زلنا حتى الآن نبحث في تفريعات وشرح وهامش كتب بعضها أناس على درجة كبيرة من التخلف العقلي ونحجر اللهم، ويقتضى أننا إذا استمعنا جيداً إلى نصيحة فيلسوفنا ابن رشد باللهجره إلى التأويل بكل ما نملك من طاقة ذهنية، لو أدركنا جيداً أبعاد الدرس الذي يقبه علينا هذا الفيلسوف العملاق، لنجدنا أنفسنا كل فهم ضيق للتفانيا والمشكلات الدينية ولكن أكثرهم لا يعلمون . أليس مما يدعو إلى الأسف والأسى أن يحاول بعض أشباه الدارسين حشر بعض العلوم كعلم أصول الفقه داخل إطار الفلسفة العربية؟

وإذا كنا نجد دعوة إلى التأويل وإطلاق العنان للعقل في فلسفة ابن رشد، فإننا نجد دعوة من جانبه إلى الانضام بالعلم وقوانينه وما أحرانا أن نستفيد من دعوته هذه وخاصة بعد شعور الخرافة والتفكير اللاعقلاني حتى بين كثير من مثقفي الأمة العربية للأسف الشديد . لقد كان ابن رشد طبيباً وترك لنا كتابه «الكليات في الطب» ومن هنا فقد كان متوقفاً من جانبه الانضام بالعلم ومنهجه وبالتالي الرد على الأشاعرة والغزالي من بينهم . إن فكر الأشاعرة قد يؤدي إلى الانضام باللاعقل إلى أقصى درجة وأيضاً فكر الغزالي الذي كان عدواً لمدونا للفلسفة ولا أدري كيف يقول عنا بعض

منا إنه كان فيلسوفاً وهو عن طريق فكره يعد فيما أرى خارجاً تماماً عن دائرة الفلسفة والفلاسفة.

إنني أعتقد بأننا إذا التزمنا بأبعاد المنهج النقدي عند ابن رشد فيصبح حالنا مستقبلاً غير حالنا الآن سواء في مجال الأدب أو مجال الفكر وغيرهما من مجالات وعلى القارئ العزيز أن يقارن بين أبعاد الحركة النقدية في أوروبا وما نعهده الآن في بلداننا العربية وسيدرك شام الإدراك أسباب تقدمهم وأسباب ركودنا وتخلّفنا. سيعلم تماماً أسباب وجود مذاهب أدبية وفلسفية لديهم، وعدم وجودها لدينا منذ وفاة ابن رشد آخر فيلسوف عربي أنجبته أمنا العربية.

لقد كان ابن رشد حريصاً على التزود من كافة الثقافات سواء كانت ثقافات عربية داخلية أو كانت ثقافات أجنبية يونانية ولم يقم بالهجوم على الثقافات الغربية الأجنبية لمجرد أنها أتت من بلاد الفرنجة، وهذا يدل على عقلية المتفتحة وبقية أننا الآن وأكثر من أي

وقت معنى في أمس الحاجة إلى أن نفعل مثلما فعل ابن رشد. إننا لو كنا قد فعلنا مثلما فعل منذ ثمانية قرون لكنا قد وجدنا بيننا في عالمنا العربي أكثر من فيلسوف، لكننا قد تقدمنا خطوات نحو الطريق إلى العالمية وهذا أفضل لنا من الدوران حول المحلية المسرفة في محليتها. ليس مما يدعو إلى الأسف أننا حتى الآن لم نفتح على الفكر اليوناني بمثل الدرجة التي قام بها ابن رشد منذ ثمانية قرون. إننا حتى الآن في عالمنا العربي لا نجد ترجمات عربية لبعض أسهامات الفلسفة اليونانية وعلى رأسها كتاب الميتافيزيقا لأرسطو بل إن المصيبة الكبرى أن أكثر مؤلفاتنا في مجال الفلسفة اليونانية تعد جهلا على جهل لأنها ترقم على التصريح، وليس على النظرة النقدية الصيقة.

إننا في ذكرى وفاة فيلسوفنا الصلاق ابن رشد نود أن نركّز على القول بضرورة الاستفادة من تراث عميد الفلسفة العربية في حياتنا المعاصرة، أقول هذا من جانبي بعد معايشتي لتراث ابن

رشد ما يقرب من أربعين عاماً وبعد أن وجدت دروساً في فلسفته نحن في أمس الحاجة إليها الآن رغم تباعد الزمان. فلتوجه جميعاً كمنشقين عرب إلى الاستفادة من دروس فلسفة ابن رشد وما أعظمها وما أعمقها، ويحدث تبعد تماماً عن الاتجاهات الخرافية التي تتمثل في الحديث عن الغزو الفكري، والهجوم على الحضارة الأوروبية. لقد قال ابن رشد بأرائه لكي نستفيد منها ويحدث لا نلقي بها في زوايا الإهمال والنسيان، فمرحباً بفلسفة ابن رشد ونحية من جانتها لفكره الخالد في تلك الأيام التي نعيش فيها ذكراه تنمية لفكره ونحن نتحدث عن مستقبل الفكر العربي. ■

الهوامش:

- (١) انظر في تفصيل ذلك كله في كتابنا «الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، ص ٥٠ وما بعدها وكتابنا: «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد»، وكتابنا: «تجديد في مذاهب فلسفية وإكلامية، رأساً كتابنا: «ثورة العقل في الفلسفة العربية».



تأثير

ابن رشد

فى الأدب العربى

لمقدمة الأخلاق النيقوماخية الملحقه بالشرح الوسيط، هذا بالإضافة إلى التفسير الكبير المنسوب لتوما الإكوينى والملحق أيضاً بالشرح الوسيط. ثم أختتم ببعض الملاحظات عن الدور الذى قام به الشرح الوسيط فى نصوص ذات سمة فلسفية كانت موجودة فى الأدب الجبرى فى العصور الوسطى وعصر النهضة. ويستحق كل موضوع من هذه الموضوعات نوعاً من التناول الخاص، وأنتمنى أن أبحث تلك الموضوعات بالتفصيل فى مناسبات أخرى. لقد نشرت فى الملحق الأول نص الصادرة المأخوذة من شرح الغارابى المفقود لمقدمة «الأخلاق» إلى نيقوماخوس، مصنفًا إليها ترجمة إنجليزية شارحة. كما أن الملحق الثانى يحسرى على نموذج من بداية التفسير الكبير المنسوب للتقديس توما الإكوينى مضافاً إليه ترجمة إنجليزية شارحة.

(١) نقل «الأخلاق

النيقوماخية، إلى العربية

لقد كانت العربية كما نطمح إلى اللغة الأولى التى تمت ترجمة النسخة الكاملة

بصماته المؤثرة فى العالم العربى - كما هو الحال بالنسبة لابن خلدون - ولهذا يمكن القول إن ابن رشد يحمل جوازات سفر ثلاثة جميعها سارى العمل به، كما أنهم يظهرين معاً الاعتراف الذى أقر به ابن رشد من أن النقل الكائن فى كل منا شيء إنسانى حقيقى مثلنا تماماً^(٢).

ويؤيد بحثى هذا حول الموضوعات التالية: نقل كتاب «الأخلاق» النيقوماخية، إلى العربية، شرح ابن رشد الوسيط على «الأخلاق» النيقوماخية؛ الترجمة العربية للشرح الوسيط، ونسخها المتعددة. تلخيص ابن كسبى، المادة العلمية المعتمدة من شرح الغارابى، المفقودة

لورانس فـ. بيرمان

ترجمة أحمد عبد الحليم عطية

لقد كان لابن رشد اهتماماً عميقاً بالقضايا الفلسفية النظرية والعملية على السواء^(١). وكان أرسطو الفيلسوف الأول بالنسبة له. لقد تناول ابن رشد موضوعات النسخ الأرسطى المختلفة بطريقة أو بأخرى، وفيما يخص بالفلسفة العملية، كان كتاب «السياسة» لأرسطو غير متاح بالنسبة له ومن هذا استعاض عنه بكتاب أفلاطون «السياسة» [المعروف بالجمهورية]، ومن حسن الطالع فقد استطاع ابن رشد الحصول على نسخة كاملة من كتاب «الأخلاق» إلى نيقوماخوس، الذى شرح فى شرحه شرحاً وسيطاً أو كما يسمى بالعربية تلخيصاً. حقيقة إن شرح ابن رشد الوسيط على كتاب «الأخلاق» - مثل العديد من كتاباته - مفقود فى العربية فيما عدا الفقرات المأخوذة من الكتاب الثالث والرابع والخامس والسادس والثامن والتاسع التى نشرت فى مكان آخر، كما لا يوجد للشرح ترجمات كاملة عربية ولا تينية^(٢).

لقد أصبح ابن رشد - كما أشار البروفيسور ولفسون wolfson بمثابة مؤلف عبرى ولا تينى، إلا أنه ظل محتفظاً بجسديته الأصلية، حيث ظلت

من الأخلاق اللبنيوماخية إليها، إضافة إلى هذا ظهر تلخيص السكندريين للكتاب في مقتطفات من النص العربي وفي الترجمة اللاتينية^(٤). لقد ساهم كتاب «الأخلاق» بدور مهم في حضارة الشرق الأوسط في العصور الوسطى بما قام به من عرض لمثل خاص للحياة الأفضل للإنسان، ولما عرضه أيضاً من أفكار بخصوص الرسائل التي على أساسها يتم تحقيق الحياة في المجتمع الإنساني. لقد قدم كتاب «الأخلاق» في فترة القرن التاسع وما بعدها بديلاً للمثل التي قدمت عن طريق المعلمي الواضح للقرآن والتفسير في الدوائر الدينية الإسلامية.

لقد كان الفارابي، المعلم الثاني بعد أرسطو كما هو معروف في التراث العربي مطلقاً على كتاب «الأخلاق» بصورة وافية^(٥). وقد قدم أفكار هذا الكتاب في مجموعة من أعماله وكتب شرحاً لهذا الكتاب؛ هذا الشرح الذي افترض أنه مازال مفقوداً تماماً حتى الآن. وقد حفظت المادة العلمية المستمدة من شرح الفارابي مقدمته في ترجمة عبرية، وكانت تلك المادة ملحقة بشرح ابن رشد الوسيط في إحدى النسخ العبرية الحديثة والتي تظهر بمثابة مقدمة للكتاب. كما حفظ أيضاً جزء من شرح الفارابي والذي يثقل بصورة جزئية مع الترجمة العبرية في ترجمة لاتينية، وسوف نتحدث عن هذا الجزء فيما بعد في البحث الحالي^(٦).

ونجد أن أبا الحسن العامري، الذي ينتمي إلى أواخر القرن العاشر

والذي ركز على قضايا الفلسفة العملية، قد استخدم، ولكن بطريقة غير حرفية، كتاب أرسطو في الأخلاق، هذا بالإضافة إلى نصوص يونانية أخرى في كتابه «السعادة والإسماع في السيرة الإنسانية» والذي يعتبر مثالا جيداً، يظهر لنا كيف أصبحت الأفكار اليونانية في الأخلاق والسياسة جزءاً من البنية الفكرية لحضارة الشرق الأوسط في العصور الوسطى، كما اقتبس العامري أيضاً شذرات من التفسيرات المفقودة لكل من ثامستوبيوس Themistius وفسفريوس لكتاب «الأخلاق اللبنيوماخية»^(٧). لقد أظهر ابن سينا اعتماداً أساسياً بالسؤال للنظرية إلا أنه لم يكرس إلا قليلاً من الاهتمام للفلسفة العملية، ومن المحتمل أنه لم يشعر بالاضطرار نفسه للناج عن الظروف السياسية العدائية ومن الخوف من الهرطقة مثل بعض الفلاسفة الآخرين، ولهذا لم يكرس الاهتمام لتحديد وضع الفلسفة الحقيقي في البنية الاجتماعية. ومن الواضح أن أبا بكر الرازي الذي جاء من الموقع الجغرافي نفسه وعاش تقريباً في العصور نفسها لم يرض من الحديث بطريقة أكثر نقداً للدين الرسمي^(٨). لقد أظهر ابن سينا بعض الاستخدامات التطبيقية لكتاب «الأخلاق» في مؤلفه «الإشارات والتبهيئات»^(٩).

لقد استخدم مسكويه بإسهاب كتاب «الأخلاق»، كما استخدم أيضاً تفسير فسفريوس في كتابه «تهذيب الأخلاق»^(١٠). لقد لعب «التهذيب» دوراً

مهماً في استمرار بيان التصور الفلسفي للممثل للحياة الخيرة للإنسان، والذي خلق نوعاً من التقابل بين هذا الكتاب وبين المثل الإسلامية. ويمد هذا التوتر الخلاق بمحابة سمة مميزة لحضارة الشرق الأوسط في طورها المبكر.

وفي غرب العالم الإسلامي كان ابن باجة الفيلسوف والشاعر المبدع مطلقاً بشكل عميق على كتاب «الأخلاق» واستخدمه بإسهاب في كتاباته، وربما يعتبر مؤلفه «رسالة البراءة» خلاصة لكتاب «الأخلاق»^(١١). كما اطلع ابن باجة أيضاً على شرح الفارابي لكتاب «الأخلاق»، ولهذا فهو يمثل حلقة وصل بين الفارابي من جهة وابن ميمون وابن رشد من جهة أخرى، الذين تأثروا بابن باجة تأثراً عميقاً^(١٢). ومن الجدير بالملاحظة هنا أن ابن باجة كان لديه نسخة من كتاب «الأخلاق» في أحد عشر كتاباً، كما هو الحال مع ابن ميمون بينما كان شرح ابن رشد الوسيط يتضمن عشرة كتب كما هو الحال في شرح الفارابي. وسوف أتناول فيما بعد هذه المسألة بشيء من التفصيل.

ولقد تأثر ابن ميمون - الفيلسوف القرطبي المعاصر لابن رشد - بشدة في فكرة السياسي والاجتماعي على السواء بكتاب أرسطو في الأخلاق وذلك من خلال الفارابي وابن باجة وعلى أقل تقدير فقد تسنى لابن ميمون العصور على شرح الفارابي لكتاب «الأخلاق»، والأكثر ترجيحاً أنه قرأ النسخة الأصلية لكتاب «الأخلاق» بالإضافة لشرح

تأثير ابن رشد في الأدب العبري



الفارابي كما هو الحال مع ابن باجة ويوجد في كتاب «دلالة الحائرين» Guide (١٧) خمس إشارات واضحة لكتاب «الأخلاق»؛ أحدها تشير إلى شرح الفارابي لمقدمة «الأخلاق» النيقوماخية، والثانية إلى فقرة تنهيب إلى أن حاسة البص هي نعمة لنا، ويكرر ابن ميمون تلك الفقرة ثلاث مرات دون إشارة واضحة إلى كتاب «الأخلاق»، كما أن هنالك إشارتين إلى الكتاب التاسع مع الأخلاق والتي تتفق مع فقرات الكتاب الثامن - والتي تظهر لنا أن ابن ميمون قد قرأ كتاب «الأخلاق» في نسخة تحتوي على أحد عشر كتاباً مثل ابن باجة. وبالإضافة إلى تلك الإشارات الواضحة لكتاب الأخلاق النيقوماخية، فإن نظرة ابن ميمون الكلية يمكن الوصول إليها بشيء من التعمق وذلك عن طريق أفكار كتاب «الأخلاق». لقد شكل «الأخلاق» نيقوماخوس، التراث الفكري الذي يلتصق إليه ابن ميمون في حضارة الشرق الأوسط في العصور الوسطى. وهذا ليس حقيقياً فقط بالنسبة لكتاب «دلالة الحائرين»؛ ولكنه يطبق أيضاً على الأعمال التي تشكل جزءاً من جوهر التراث الفكري، والأخلاقي والفلسفي والديني للشريعة اليهودية مثل مقدمة To Abiot والتي تشكل جزءاً من شرحه على Mishneh ومفردا التوراة، بالإضافة إلى مدونة القانين اليهودي، على الرغم من أن ابن ميمون لم يكن قد تقابل وابن رشد فقد قرأ أعماله فقط

في نهاية حياته، إلا أن فكرة هذه الأعمال وقيمتها الجوهرية تظهر للشباب المسبق الناتج عن التراث المشترك.

(٢) شرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية.

لقد كرس ابن رشد نفسه للعمل ملهما كرس نفسه للخطر. فقد شغل وظيفة قاضي قرطبة، مثل جده، كما كتب عدة أعمال عن الفقه الإسلامي. وتحت صياغة بحثه المهم المتعلق ببيان العلاقة بين الدين والفلسفة على هيئة فتوى (١٤). ولقد اهتم كذلك بالفلسفة السياسية، ولهذا فقد وضع شرحاً لكتاب «الأخلاق» النيقوماخية، الذي يمد بمثابة الجزء الأول للعلم السياسي، وكما ذكرنا سابقاً فإن الأصل العبري للكتاب مفقود باستثناء بعض الشذرات التي بقيت بمحض الصدفة في مواضع مخطوط فاس، بيد أن الأصل (النص) العبري قد وجد في كل من العبرية واللاتينية.

وقد أتم ابن رشد شرحه الوسيط على «الأخلاق» النيقوماخية، منذ حوالي ثمانمائة عام مضت، يوم الخمس من الأسبوع الرابع من ذي القعدة عام ٥٧٢ هجرية الموافق السادس والعشرين من مايو ١١٧٧ ميلادية في عمر يناهز الخمسين (١٥). ويقول ابن رشد في نهاية شرحه الوسيط: «إنه لم يكن متاحاً بالنسبة له في الأندلس إلا الكتب الأربعة الأولى من نيقوماخيا إلى أن أحضر له أبو عمر بن مسرتين النص الكامل، بالأخلاق النيقوماخية، من مصر، لقد أوضحت في

مكان آخر أن النسخة التي أحضرها أبو عمر بن مسرتين من مصر كانت تحتوي على أحد عشر كتاباً، ومع هذا يتضمن الشرح الوسيط عشرة كتب فقط، يتفق في ذلك مع النص اليوناني الذي في حوزتنا (١٦). وفيما يلي إيضاح لهذه المسألة.

يحتوي مخطوط فاس الوحيد على أحد عشر كتاباً (١٧). وكذلك تلخيص السكندريين للأخلاق يشتمل على أحد عشر كتاباً متفقاً في هذا مع مخطوط فاس، إلا أن هذا التلخيص قد ترجم بصورة مستقلة عن اليونانية، وهذا تم إضافة كتاب آخرين الكتابين السادس والسابع، والذي يناقش عدداً من الفضائل الأخلاقية مثل: الشجاعة والعزلة والشهامة (١٨) والمدالة. لقد كان الفارابي محركاً لحقيقة إتمام الكتاب الإضافي بين السادس والسابع للنص اليوناني الموجود في تلخيص السكندريين، وعلى أية حال فإن الفارابي عرض محتويات الكتب العشرة ورقمها الطريقة بنفسها التي ترقيم بها كتبنا العشرة؛ لهذا فإن الفارابي لا بد وأنه شرح عشرة كتب فقط من «الأخلاق» وتيمه ابن رشد في هذا.

ويجدر بنا الآن وقد تمت مناقشة للتاريخ النصي أن نتحدث عن طبيعة الشرح الوسيط، وما زال بحث نص الشرح الوسيط من المنظور الفلسفي في مراحله الأولى، في الواقع أنه ليس لدينا أي دراسات عن الشرح الوسيط بنفسه عامة ولا عن الآراء النوعية (١٩)، وبدلاً من تلك المحاولة، دعونا نصور، مايتحاج

إليه تحليل هذا الشرح الوسيط من قضايا، ومن البداية يجب على المرء دراسة نص «الأخلاق النيقوماخية»، والذي استمد منه ابن رشد خيوط عمله حتى نحدد ما إذا كان هناك اختلاف في المعنى بالمقارنة مع النص اليوناني، ومن حين الحظ أن هذا النص موجود في مخطوط فاس الوحيد، كما أنه موجود أيضاً في نسخة البروفيسور د. م. دنلوب D.M.Dunlop (٢٠). أما الخطوة الثانية فهي تتمثل في معرفة مالذا كان ابن رشد قد شرح النص العربي بطريقة مبتكرة وإلى أي حد شرحه ابن رشد بذلك الطريقة. ولسوء الحظ فإن النص العربي للشرح الوسيط مفقود باستثناء بعض شذرات في موامش مخطوط فاس التي نشرها.

إن الترجمة اللاتينية لهيرمان الألماني والتي استكملت عام ١٢٤٠م، لم يتم نشرها بعد بصورة نقدية، كما أن نسخة Juntas المعروفة لا يمكن الاعتماد عليها (٢١). وتعتبر النسخة العبرية لشموايل بين يهودا شولام المرسيلي في مراحل الإعداد النهائية لنشرها عن نسخ عديدة من إغداد كاتب هذه السطور ربما أن لدينا نص «الأخلاق» الذي استمد منه ابن رشد خيوط عمله هذا بالإضافة إلى اثنين من الترجمات المستقلة بذاتها من العربية إلى اللاتينية ومن العربية إلى العبرية، فليس من المخاطرة أن نحاول إعادة بناء النص العربي للشرح الوسيط وهكذا فإن لدينا أساساً ثابتاً نستند إليه في التقديم التام

لنحاول ابن رشد «الأخلاق النيقوماخية»، وعموماً فإن الفكرة الأساسية الموجهة للكتاب تتمثل في أهمية حياة التأمل للنفس، وإن الحياة العمالية تعد من المسائل التي ينبغي إخضاعها للعقل وتطويعها لتحقيق أقصى قدر من التأمل العقلي. وتشكل تلك الفكرة مجمل عمل ابن رشد.

إن كلمة شرح وسيط في ذاتها كلمة غير محددة فلم تندج شرح ابن رشد في التلخيص، أو التشرع الوسيط من النص برونو، فذلك الكلمة لا تلمس أيضاً إعادة صياغة الموضوع كما هو الحال في التلخيص، ولكنها تبسيط للنص كي يظهر بصورة أكثر وضوحاً وفهماً، كما أنها تعني تقسيم النص إلى فقرات تبدأ بكلمة «قال» وربما تستخدم أيضاً للتفسيرات الشفهية، ويتجنب من خلال المحاولة الأولية التي قمت بها لدراسة الشرح الوسيط في كل من الترجمات العبرية واللاتينية والشذرات العربية. أن شرح ابن رشد الوسيط هذا وثيق الصلة بالنص العبري «الأخلاق» إلى نيقوماخوس، على الرغم من وجود اختلاف واضح في بداية الشرح الوسيط. وأحياناً يقدم ابن رشد نوعاً من الشرح للشخصية المباشرة التي يرويها على هذا الأسس. وتظهر أحد هذه الأمثلة في نقده للتفسير الذي وضعه العامة الذي يصح بإصرار على فائدة من الحرب. فقد جعلت العامة من هذا افتراضاً مطلقاً، بينما يقول ابن رشد «إنه من الملائك إن نقول إن السلام في أوقات كثيرة وعدير

مفضلاً على الحرب» (٢٢) في مثال واحد يتضح لنا أن مهمة ابن رشد تبدو أكثر قوة، ونجد أنه يحذف مناقشة السعادة في آخر كتابنا السابع لأنه يلاحظ في نهاية الكتاب «أنه تم استكمال بحث ذلك الموضوع في الكتاب الأخير من هذه الرسالة.

لقد تم ترجمة هذا الشرح الوسيط من العبرية إلى اللاتينية عام ١٢٤٠م، بعد أقل من خمسين عاماً من وفاة المؤلف، عن طريق هيرمان الألماني، الذي قام أيضاً بترجمة تلخيص السكندريين لكتاب «الأخلاق». الذي سبق ذكره من قبل. بعد ثلاثة أو أربع سنوات، وقد تم ترجمة تلخيص السكندريين إلى اللغة الفرنسية القديمة عام ١٢٦٧ بواسطة Brunetto latini وترجم أيضاً إلى عدد من اللغات الأخرى، في البداية بدأ ترجمة كتاب «الأخلاق النيقوماخية» من اليونانية إلى اللاتينية في نهاية القرن الثاني عشر، وقد نشر Robert Grass teteste ترجمة كاملة لكتاب «الأخلاق» إلى نيقوماخوس، وقد كانت تلك الترجمة أساساً للتفسير في المصور الوسطى في اللغة اللاتينية، وكانت اللغة العبرية هي اللغة الثالثة التي تترجم إليها كتاب «الأخلاق». كاملاً إلى حد ما بواسطة شرح ابن رشد الوسيط.

[٣] الترجمة العبرية للشرح الوسيط ونسخها

لقد كان من الیهبى أن یصل ابن رشد باللمبة للثقافة الفلسفية الیهودية فی



تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى

المصور الوسطى واحداً من القوت
الأساسية التى تلقى يهود المصور الوسطى
من خلالها التعاليم الفلسفية. فقد كان
عالم الفلسفة من خلال تلاميذ ابن
رشد وشروحه الوسطى والكبرى مفتوحاً
على مصراعيه لمعرفة اليهود، لم يشرح
أحد نص أرسطو مباشرة لكن الشرح قد
تم على أعمال ابن رشد.

هذا بالطبع يغسر الكم الكبير من
الشرح الكبرى التى تم وضعها على
أعمال ابن رشد فى المصور
الوسطى (١٣). ومع مرور الوقت يمكننا
رؤية الاستقلال المتزايد للمفكرين اليهود
عن ابن رشد والتأثير الألف للفلسفة
المدرسين اللاتين مثل توما الإكويتى
على الخصوص (٢٤). وكما سدرى فقد
كان هناك محاولة للجمع بين اللاتين
معاً عن طريق إتيان شرح توما
الإكويتى إلى شرح ابن رشد الوسيط
لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس».

إن ترجمة شرح ابن رشد الوسيط
توضيح - لأول مرة - الوقت الذى تم فيه
ترجمة عمل كامل فى الفلسفة الأخلاقية
والسياسية اليونانية مباشرة إلى العبرية.
لقد كانت هناك أعمال أخرى ذات طبيعة
فلسفية متعلقة بعلم الأخلاق والسياسة
مثل: «السياسة المدنية» للفارابى،
والذى ترجمه موسى بن طيرون
Moses Ibn Tibon ١٢٤٨م (٢٥) أو
مقدمة To Abot الفيلسوف ابن ميمون
الذى ترجمه Saumuel Ibn tibbon
عام ١٢٠٢م (٢٦) أو رسالة ابن ميمون
فى الصفات الأخلاقية، والتى كانت

تشكل جزءاً من مواد القوانين
اليهودى (٢٧) الذى ألفه بالجزيرة أصلاً أو
أعمال شيم توب بن فالاكويرا
shemtob Ibn Falaquera
فى الفلسفة الصلية والتى كانت تتألف أساساً
من ترجمات مستمدة من كتابات
عربية (٢٨). ومع ذلك لم تكم ترجمة أى
عمل من أعمال التراث اليونانى العظيم
عن الأخلاق والسياسة إلى اللغة العبرية
بشكل كامل.

وقد ولد المترجم شمولون بن يهودا
ابن شولام المرسلى فى بداية القرن
الثالث عشر لأسرة استقرت فى
بروفانس provence لمدة سبعة
أجيال (٢٩). بوصلياً لقد أخذ نشاطه
كمترجم وفيلسوف مكانه فيما يعرف الآن
الأراضى الفرنسية French soli
وشمولون يبدو بالنسبة لى homme, a
moyen philosophe فى المجتمع
اليهودى فى القرن الرابع عشر بمقاطعة
بروفانس. إن أسرته وتجانسه اللامع مع
طائفة الفلاسفة الباحثين عن تطابق
المعرفة مع وجود الأشياء، وهم جماعة
المؤمنين الحقيقيين، هذا بالإضافة إلى
انتقاله الدائم من مكان إلى آخر. قد جعله
مجالاً للجماعة الفلسفية. وقد وجد
شمولون أن شغفه للتكوى متجهاً كلية
إلى المجال الدنى، المنطق على وجه
الخصوص والعلوم الطبيعية والعلوم
السياسة وينظر شمولون للفلسفة على
أساس أنها وسيلة للحياة وأعلامها بمثابة
رسل حقيقيين أمثال: أرسطو،
بطليموس، الفارابى، جابر بن أفلح
وابن رشد.

وفى عام ١٣٢٠م بدأ شمولون
مجهوداته لتأسيس دراسة الفلسفة السياسية
على قاعدة أكثر صلابة مماهى عليه،
وذلك عن طريق العناية بترجمة شرح
ابن رشد الوسيط من العبرية إلى
العبرية. وعن طريق تلك الترجمة
استطاع فتح آفاق التأمل الدنى، والذى
تعدى بصورة مباشرة مزاعم العقيدة
بامتلاك السلطة المطلقة فيما يخص
بمجال العقل. ويقدر ماكان ناجحاً فقد
أظهر نفسه بصفته عضواً فى طائفة
الفلاسفة. إنه من المثير جداً أن نبحث
للتأثير المحتمل لانتشاق النزعة الدنىة
فى المجتمع اللاتينى فى المصور الوسطى
على شمولون والتى بدأت فى هذا
الوقت (٣٠).

وقد أنهى شمولون فى نهاية نوفمبر
١٣٢٠م فى uzes ترجمة تلخيص ابن
رشد «بجمهورية أفلاطون». ولما كان
كتاب «السياسة» لأرسطو غير مسرّفان
ابن رشد استعاض عنه «بجمهورية
أفلاطون» ليكون الجزء الثانى من الفلسفة
السياسية. ولقد حصل شمولون بالفعل
على نسخة من النص العبرى للكتاب
الأخلاق الذى يعد بمثابة الجزء الأول
للفلسفة السياسية إلا أنه كان من العسير
عليه أن يقوم بترجمة تلك النسخة،
وأخيراً حصل على نسخة من شرح ابن
رشد الوسيط لكتاب: «الأخلاق إلى
نيقوماخوس»، والذى أنهى ترجمته فى
مدينة Beaucaire فى التاسع من فبراير
١٣٢١م وذلك عندما كان فى أواخر
العشرينيات. ولقد ترك شمولون حديقاً

من المساحات الفارغة، وذلك يرجع إلى عدم تألفه مع لغة كتاب «الأخلاق» فقد اعتاد على لغة الأبحاث الأكثر فنية المتعلقة بالمنطق والعلوم الطبيعية. وبعد حوالي ثمانية أشهر أنهى شموئيل نسخته الأولى المنقحة لترجمة العاملين في سجن مدينة Beaucaire، وذلك بمساعدة بعض المتقنين من أمثاله^(٢١) ويقول شموئيل: إنه يرغب في الحصول على مساعدة العلماء المسيحيين الذين لديهم شرح الفساراي على كتاب «الأخلاق»^(٢٢). وبعد مرور عشرة أشهر وبالتحديد في صيف ١٢٢٧م أنهى نسخته الثانية والأخيرة لترجمته، ولم يكن في مقدوره الاتصال بالعلماء المسيحيين وهذا يرجع - كما يقول - إلى كبر حجم الإزعاجات والاضطرابات التي لحقت به في هذا الجزء من الدولة التي تعمل على نفينا، إن عدم وجود مثل هذا النوع من الاتصال لابد أن يكون مصدر إزعاج لرجل له طبيعة شموئيل العشائية، والذي يؤمن بالقيمة الأبدية للفلسفة ودراستها، التي تتجاوز الاختلافات العرقية المعترف بها.

لقد كان شموئيل في ترجمته عن العبرية شديد الحرفية لدرجة الإفراط مما صعب من فهم الترجمة، فهو لم يكن ملماً بالأدب العربي قدر معرفته بالأدب العبري، كما أنه ارتكب عديداً من الأخطاء في ترجمته. وقد انتقد عمل شموئيل نتيجة لذلك، هذا بالإضافة إلى قيام عدد من الكتاب - غير المعروفين - بوضع عدد من النسخ المنقحة لترجمته

مما جعلها أكثر وضوحاً وأكثر فهماً ولكي يتم الإقلال من السمة البربرية للغة العبرية^(٢٣). وعلى أية حال علينا ألا ننقل من تقدير شموئيل نظراً لتقديره كتاب أرسطو في الأخلاق بلغة عبرية، فإن ما قام به في هذا الصدد كان حافظاً لظهور قدر كبير من النشاط في القرنين التاليين كما سرى.

ويشكر ماثيرو الجواد من Meir Al- guades في الجزء الأخير من القرن الرابع عشر - في مقدمة ترجمته الجديدة من اللاتينية من أنه قد درس الترجمة العبرية من العبرية ووجدما غير مفهومه على الإطلاق^(٢٤). ولهذا السبب قرر ماثيرو أن يترجم كتاب «الأخلاق» من جديد ولكن عن اللغة اللاتينية، ومن هنا ظهر رجل متأثر بشدة بالمعرفة اللاتينية ولهذا طرح محور التراث العربي جانباً، ذلك للتراث الذي يمثل الأساس الثقافي لشموئيل ومجموعته من المفكرين.

وكما ذكرت أن هناك آخرين شاركوا Meir Alguades لرأي، لكن ليس بقصد رفض واستبعاد ترجمة شموئيل، فقد حاولوا تنقيح وتوضيح تلك الترجمة بدرجة كبيرة، إلا أنني أثق ببعض الحالات التي تستلزم على الترجمة اللاتينية لهيرمان الألماني، كما أنني أثق بالمثل في حالات أخرى، من الناحية الأسلوبية - والتي تشهد بالتأثير الباقي وسلطة ابن رشد. ومازالت دراسة هذه النسخ المنقحة لترجمة شموئيل في طويها الأول حيث يوجد من الكتاب الرابع للشرح الوسيط على الأقل ثلاث

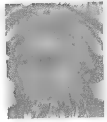
نسخ منقحة مختلفة النص يمكن تمييزها^(٢٥)، وتعتبر النسخة الثالثة المنقحة هي الأكثر اختلافاً عن النسخة الأصلية لشموئيل، فهي تمثل إعادة صياغة تامة للنص عن طريق بعض الأساتذة من غير المعروفين مستخدمين في ذلك أسلوب عبري بلاغي متألق يتدفق بسهولة شديدة، وهذا لابد من أن أشير إلى أن تلك المستويات المتميزة للنسخة المنقحة تظهر بوضوح في الكتاب الرابع. وفيما يختص بالكتب الأخرى فإن ذلك ليس واضحاً هذا علاوة على أن هناك موضوعات معينة يبدو أنها تتطلب نوعاً من الانتباه أكثر من الموضوعات الأخرى وهكذا نجد أن الجزء الذي يعالج الصداقة الحقيقية من الكتاب التاسع يتم تنقيحه بشدة. كما أن موضوع السعادة في الكتاب العاشر قد أعطى له كثيراً من الاهتمام. وعلى أية حال، إن صدور أي أحكام محددة لابد وأن ينتظر الفشرة ويطلب دراسة هذه النسخ كاملة. وتشهد النسخ المنقحة بصورة تامة باهتمام اليهود في العصور الوسطى وفي أوائل عصر النهضة بالشرح الوسيط.

[٤] تلخيص جوزيف

ابن كسبي.

لقد أمم جوزيف بن كسبي Ibn Caspi في نهاية ١٢٢٩ في مدينة Ta-rascon تلخيص ترجمة شموئيل للشرح الوسيط^(٢٦) لقد كان ابن كسبي واحداً من الفلاسفة البروفيساليين أتباع ابن

تأثير ابن رشد في الأدب العبري



ميمون والذين يجمعهم التوفيق بين الولاء للثورة مع اهتمام عميق بالفلسفة. ويعتمد هذا التلخيص على النسخة الأصلية لترجمة شمولول، كما أنها تمثل محاولة لاستيعاب كتاب «الأخلاق» الموجود في الشرح الوسيط داخل العالم العقلي ليهود العصور الوسطى في أوروبا الجنوبية. وقد حاول ابن كسبي أن يفعل تجاه الشرح الوسيط ما فعله ابن رشد نفسه تجاه نص «الأخلاق» ألا وهو جعل النص مفهوماً وواضحاً لأبناء جيله. ونتيجة لاستناد هذا التلخيص على النسخة الثانية المنقحة لترجمة شمولول والذي كتب بعد حوالي سبع سنوات من إتمام هذه النسخة الثانية، فإن هذا التلخيص يقدم مساعدة قيمة في التمييز بين النسخة الأولى والثانية لشمولول.

ولنه لمن المثيراً أن نلاحظ أن ابن كسبي صنف تلخيصه هذا من أجل أبه الأكبر كي يكون هدية أخلاقية له ويكون نصب صنيبه دائماً وليحتمل فيه ليل نهار، (٣٧). ولقد كتب جوزيف أيضاً

رسالة قصيرة تسمى كتاب النصيح "Sefer ha Musar" من أجل أبه الأصغر ساطون "Satonon" والذي كان في الثانية عشر من عمره (٣٨). وفيه يذكر كتاب «الأخلاق» مرتين. يذكره أولاً فيما يتعلق بأن أرسطو يؤيد في كتاب «الأخلاق» تحقيق الرضايا العملية للثورة، حيثك يحدد مايلبغى على أبه دراسته من ملهج فهو يقول: إن أبه لا بد وأن يستمر في دراسته للإيجول والقفود حتى يصل للربعة عشرة من عمره، أما

في الرابعة عشرة فيبغى عليه الاستمرار في دراسة الرياضة والأخلاق، ولابد أن تتضمن دراساته الأخلاقية كتب الأمال للمقدسة، وكتب الكهنة مع أحكام الآباء مصافاً إليها شرح ابن ميمون ومقدمته، علاوة على رسالة عن السمات الأخلاقية المأخوذة من كتاب ابن ميمون المعرفة والذي يندرج ضمن تدوينات ابن ميمون للتشريع اليهودي، هذا بالإضافة أيضاً إلى كتاب أرسطو في «الأخلاق» الذي وضع تلخيصاً له. وكتاب آخر لدينا يحتوى على التعاليم الأخلاقية للفلسفة. كل هذا يمكن لك استيعابه خلال ستين وذلك عندما يصل عمرك إلى السادسة عشر. ويستطرد ابن كسبي مكملاً هذا المنهج الدراسي لأبيه، فعدداً يبلغ العشرين من عمره سوف يصل أخيراً لدراسة «ميتافيزيقا» أرسطو وكتاب «دلالة الحائزين» لابن ميمون وهكذا يكون لدينا نموذج شهلي لتأثير الشرح الوسيط على كل من عقل وقلب يهودى العصور الوسطى.

[٥] مقدمة الفارابي الملحقه بالشرح الوسيط.

نلاحظ في المخطوط المشتمل على النسخة للامة المنقحة لشرح ابن رشد الوسيط فإن الفهارس التفصيلية الباريسية الرائعة بحق والمكتوبة في مجلد مستقل وينطوى على عرض كامل للدراسات الفلسفية مع وجود مقدمة ملحقه (٣٩). وتقع تلك المقدمة أيضاً في التئين من المخطوطات الثلاثة للشرح للكبور المنسوب للقدس توما الإكويني، والتي

سوف نتناولها حالا والتي تؤكد أن هذه المخطوطات كاملة من البداية (٤٠). وتقدم هذه المقدمة معلومات عن: (١) اسم الكتاب، (٢) اسم المؤلف، (٣) علاقتها بأجزاء الفلسفة، (٤) هدفها، (٥) مرتبتها، (٦) ملهج للدراسة، (٧) وفائدتها.

ويتبع ذلك قائمة موجزة بالمحتويات طبقاً للكتب الشرة للفس اليوناني، الذي في حوزتنا الآن محزوناً منه الكتاب السابع الإضافي. وبالتالي يوجد وصف لهدف الكتاب الأول وفصوله الأربعة. وأخيراً يظهر سرد، خلاصة للجوانب الأساسية السبعة لكتاب «الأخلاق»، إن إضافة المقدمة إما تدل على نظرة اليهود في العصور الوسطى للشرح الوسيط على أساس أنه كتاب نفيس ذو قيمة، كما أنها تظهر أيضاً كيف أنهم أرادوا جعل هذا الشرح مفهوماً واضحاً.

. ومن الطبيعي أن تطرح مشكلة المؤلف على بساط البحث حيث إن المادة المعروضة غير متسوية لأحد على الإطلاق في المخطوطات العبرية، إلا أنه وجد لحسن الحظ بعض أجزاء من هذه المادة محفوظة في اللاتينية وهي تتفق جزئياً مع المادة الموجودة في العبرية وتكتب بوضوح للفارابي (٤١). وعلى هذا فإن ما بين أيدنا هنا يعتبر اقتباساً من مقدمة الفارابي المفقودة لشرحه على كتاب «الأخلاق»، ويوجد دليل آخر داخلي يدعم هذا الرأي، حيث وجد أن العناصر التي تمت مناقشتها في المكثف تتفق بدقة مع ما ناقشه الفارابي في كل

من مقدمته لشرحه على التفسير De Interpretatione^(٤٦) وعلى كتاب «الخطابة»^(٤٧) هذا بالإضافة إلى أن مايقوله الفارابي كان لابد وأن يتضمن في مقدمة مؤلفه «الألفاظ المستخدمة في المنطق»^(٤٨).

ماهى اللغة التي تمت منها ترجمة المقدمة؟ فى الواقع لا توجد أية إشارات واضحة فى اللغة العبرية ذاتها يمكن أن نعرف منها شيئاً. ولا أعتقد أن هذه المقدمة ترجمت عن طريق شموئيل؛ وذلك لعدم وجودها فى أى من المخطوطات المنطقية بالنسخة الأصلية. بل أعتقد أنه قد تم ترجمتها عن طريق أحد الذين تولوا تنقيح الشرح الوسيط والى ألحقت أيضاً بالتفسير الكبير المنسوب للإكويلى للشرح الوسيط. وأكثر من ذلك هو ما أعتقد أن هذه المقدمة قد ترجمت من اللاتينية، حيث إن المعرفة بالعربية اندثرت تماماً بين اليهود الأوربيين فى القرن الرابع عشر بينما كانت المعرفة باللاتينية فى تقدم ملحوظ^(٤٩). ومن الواضح أن المنقحين لنسخة الشرح الوسيط الأصلية كانوا على دراية باللاتينية، كما أن المنصف للشرح الكبير المنسوب للإكويلى كان على دراية جيدة باللاتينية^(٥٠).

٦٦ التفسير المنسوب

لتوما الإكويلى

على الشرح الوسيط

إن أحد مظاهر حب معجزة الأربى الفلسفى فى المصور الوسيط لأحد الفترات المتقدمة لتوضيح ابن رشد الوسيط

ايتمثل فيما قام به بعض الأفراد فى إضافة شرح تم انتقاؤه من جزء من شرح توما الإكويلى على كتاب «الأخلاق» ونسبته هذا الشرح إليه فى المخطوطات^(٤٧). إنه لمن المثير أن نرى ما قام به يهود المصور الوسيط بالجمع بين كل من الإكويلى وابن رشد، بل وجرلوا الإكويلى بقرم بالتطيق عليه فلقد مثل ابن رشد بالنسبة لهم السلطة التى من خلالها استطاعوا معرفة نص أرسطو. أما من الناحية الأخرى فقد كان توما الإكويلى مشهوراً بأنه فيلسوف للمسيحيين gentiles. ولهذا فقد بدا طبيعياً لهم أن يلحقوا توما الإكويلى بابن رشد. وقد حدث هذا المزج الفريد للتراث العربى واللاتينى من خلال اللغة العبرية. والعبرية وحدها هى التى تخلق نوعاً من المزج غير الموجود فى أية لغة أخرى. إن مدى نجاح هذا المزج سوف يحكم عليه فقط بعد قراءة الشرة الكاملة وتفسير النص. وقد تمت فى الوقت نفسه بنشر مقتطف من الشرح والنص الموجود باللغة العبرية مضافاً إليه ترجمة إنجليزية مفسرة فى الملحق الثانى. ونتيجة لذكر يوسف بن ششم توب Joseph Ibn Shem-Tob لهذا الشرح فى مقدمة شرحه على كتاب «الأخلاق» والمترجم عن اللاتينية، الذى لجزءه عام ١٤٥٥م فإن هذا يشير إلى أن على أن أصريف التفسير للشرح الوسيط، ولابد أن يكون هذا قد تم تقريباً خلال مائة وثلاثة وثلاثين عاماً منذ أخذ شموئيل تصفحه المتفحة الثانية^(٤٨).

(٧) خاتمة:

لقد رأينا كيف سرى الشرح الوسيط فى الأدب العبرى منذ مطلع القرن الرابع عشر فصاعداً ولما كانت الترجمة الأصلية لشموئيل بن يهوذا غير واضحة فقد قام بعض الأفراد بتنقيح تلك الترجمة. ولقد عالج ابن كسبى النص بالطريقة نفسها التى عالج بها ابن رشد نص أرسطو، فقد اختصر هذا النص بالإضافة إلى بعض التعليقات الشخصية، ولقد نصح ابن كسبى ابنه بدراسه وأن يحتفظه نصب عينيه دائماً. وعلاوة على هذا فقد رأينا جزءاً من مقدمة الفارابى لشرحه على كتاب «الأخلاق» تم إلحاقه بالشرح الوسيط، وذلك لتوضيحه ويظهر بصورة مفهومة. و بالمنطق نفسه تم إلحاق التفسير المنسوب إلى توما الإكويلى والذى يحتوى بين أشياء أخرى على مقتطفات من شرح توما للأخلاق على الشرح الوسيط. وربما يمكننا القول أيضاً إن الشرح الوسيط قد لعب دوراً حافزاً لترجمة مانهير الجوادس Melr Alguaides لكتاب «الأخلاق» من اللغة اللاتينية فى الجزء الأخير من القرن الرابع عشر ويقول يوسف بن ششم توب فى شرحه على ترجمة مانهير إنه سوف يستخدم شرح ابن رشد الوسيط بالإضافة للتفسير توما السابق الإشارة إليه.

وكما نرى فقد ساهم الشرح الوسيط بدورهم فى الحياة العقلية للثقافة الذين يقرومون ويكتبون بالعبرية فى العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة ومازالت

تأثير ابن رشد في الأدب العبري



في حاجة إلى كشف النقاب عن الأعمال ذات النزعة الفلسفية والتي ربما ساهمت فيها الفلسفة العملية بدور، وذلك حتى يتمكنوا من معرفة كيف استخدم الشرح الوسيط بصورة أكبر من هذا. إن مثال تلك الدراسة تتضمن أعمال - كل من: شيم توب ابن هالاكيرا، وجوزيف ابن كسبي، ومائير الجوادس، وولفي بن جرشوم وحاسداي كرسيس، وسيمون ديران وجوزيف أبو، وإسحاق ابن شيم توب، وإسحاق أراما، وإسحاق أبراهام، وموسى أنونيسيم. ومولاه هم أشهر وأبرز الفلاسفة. ولقد استخدم كل من: جوزيف بن شيم توب، وإسحاق أراما الشرح الوسيط^(٤١). وأعمال الآخرين تحتاج إلى بحث، إلا أن ذلك نرجئه لفرة أخرى.

١. أود أن أتوجه بالشكر هذا لكل المكتبات المذكورة في بحثي هذا، وفي تطبيقاتي، وذلك لما سمحوا به لي من تداول لمؤلفاتهم ومخطوطاتهم. كما أتوجه بالشكر أيضاً لأعضاء هيئة مكتبات كل من جامعة ستانفورد، وكلية الاتحاد الكبرى، ولأعضاء معهد المخطوطات العبرية المصورة. وذلك لما سمحوا به من مساعدة في جمع المادة العلمية لهذا البحث. ولقد ظهرت نسخة فرنسية مختصرة للجزء الأول من هذا البحث في Archives juives 13, 1977, p 19 - 28.

٢. ل. ف. بيرمان: مقتطفات من النسخة العبرية المفقودة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، أورييس ١٩٧٦، ص ٣١ - ٥٩.

٣. انظر هـ. ا. ويلسون: "Revised Plan for publication of a Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem" spectrum 38, 1963 P88 - 90 أعيد طبعه في «دراسات في تاريخ الفلسفة والدين»، للطبعة الأولى، تورسكي وليمز، كمبردج، مارس ١٩٧٣ ص ٤٣٠ - ٤٤٣ The twice Revealed Averrois p 371 - 401* فخرى: المثال للأعلى في للفلسفة الإسلامية، أرسطو وابن سينا، جريدة تاريخ الفلسفة، العدد ١٤ عام ١٩٧٦ ص ١٣٧ - ١٤٥.

٤. انظر ف. أي بيتر، «أرسطو العربي»، لندن ١٩٦٨ ص ٥٢، ٥٣ - وانظر أيضاً جوتييه في أرسطو، كتاب الأخلاق النيقوماخية، ترجمة وتعليق جوتييه وجولف، لوفان باريس ١٩٧٠ للجلد الأول ص ١٠٧ - ١١١ وذلك من أجل تغطية تاريخ نقل نص الأخلاق.

٥. يستحق شرح الفارابي للأخلاق معالجة مفردة نظر في الوقت نفسه هـ. أ. ديفيسون: Maimonides she - monah pera qim and al - Farabi, s Fusul al - Madan" proceedings of the American Academy for Jewish Research المجلد ٣١ عام ١٩٦٣ ص ٢٣ - ٥٠، انظر أيضاً دتلوب: ملاحظات على النسخة للعربية الوسيطة لكتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، للمؤتمر الدولي من ٩ - ١٥ أيريل ١٩٦٩ الأكاديمية الدولية في لينسيا، روما ١٩٦٩

ص ٢٣٥ - ٢٣٧، وبالقبلة للكندى راجع ص ٢٣٣ - ٢٣٥.

٦. انظر د. سلمان D. salman الترجمات اللاتينية الوسيطة للفارابي. الإسكولائية الجديدة المجلد ١٣ عام ١٩٣٩ ص ٢٤٦ - ٢٥١. ويذهب في ملاحظة أن المقتطفات المستمدة من الشرح يتم الاستشهاد بها في التفسير العبري غير المنشور على شرح ابن رشد الوسيط والذي ينسب إلى توما الإكويني، والذي يشير إليه بعد ذلك، انظر أيضاً الملحق الثاني.

٧. انظر A.A. Ghorab «المفسرون اليونان على أرسطو، والمستشهد بهم في كتاب العامري: السعادة والإسعاد...» في الفلسفة الإسلامية والتراث الكلاسيكي، نشرة سترن S.M. stern مطبعة جامعة شمال كارولينا ١٩٧٣ ص ٧٧ - ٨٨، وروزنثال: التراث الكلاسيكي في الإسلام، لندن ١٩٧٥ ص ٨٤، ٨٥ - ١١١ - ١١٢. ودتلوب: تعليقات على النسخة العربية الوسيطة لكتاب أرسطو «الأخلاق النيقوماخية». وفالز: فرغريوس والتراث العربي، Porphyre, Entretiens sur l' antique classique, tome x11 Vandcevre Geneve 1965 pp 282, 294 - 296.

٨. انظر أبو بكر الرازي: رسائل فلسفية، نشرة كراوس القاهرة ١٩٣٩ ص ٢٩١ - ٣١٦.

٩. انظر جوتييه: الأخلاق النيقوماخية، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

١٠ - انظر إشارات للأدب، ف. جوتيه، الأخلاق النيقوماخية ١ ص ١١٠ رقم ٨٣.

١١ - انظر: ل. ف. بيرمان: ابن بلجة وابن ميمون، رسالة دكتوراة، للجامعة العبرية ١٩٥٩ دنلوب: ملاحظات على النسخة العربية الوسيطة لكتاب الأخلاق النيقوماخية ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

١٢ - انظر - M. steinschneider - الفارابي سان بطرسبرج ص ٦٠، ابن بلجة رسالة الوداع، نشرة أسين بلايس، الأندلس المجلد ٨ عام ١٩٤٢، ١٧ نشرة ماجد فخري، بيروت ١٩٦٣ ص ١١٦.

١٣ - انظر ابن ميمون: دلالة الحائرين Guide The perplexed، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٦٣ صفحات ٣٧١، ٣٨٤، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٧٦، ٥٧٢، ٦٠١، ٦٠٨ ول. ف. بيرمان: ابن بلجة وموسى بن ميمون، ص ٧٢.

١٤ - ج. حوراني: ابن رشد والتوفيق بين الدين والفلسفة، جب، سلسلة المذكرات XXI، لندن ١٩٦١.

١٥ - والتاريخ الدقيق يستند على نص للترجمة العبرية، أما الترجمة اللاتينية فهي لا تنيد في ذلك، وفيما يختص بالتوافق بين التاريخ الهجري والميلادي يمكن الاطلاع على سبيلر Wuestenfeld - Mahler, sche vor-B - B. spul- gleichung tabellen: er. فيادن ١٩٦١.

١٦ - انظر ل. ف. بيرمان: نسخة مفتحة للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، المجلد التذكاري الخامس والسبعون، للمجلة النقدية لليهودية فيلادلفيا ١٩٦٧ ص ١٠٦.

١٧ - انظر دنلوب: ملاحظات على النسخة العربية الوسيطة للأخلاق النيقوماخية ص ٢٢٩ - ٢٥٠. وانظر أيضاً أكسلرود D.G. Axelrath: تحليل للدرجة العربية للكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية، رسالة دكتوراه، كلية درويس ١٩٦٨ (تتموى على نص وعلى ترجمة إنجليزية للكتاب العاشر اعتماداً على مخطوط فاس).

١٨ - انظر ل. ف. بيرمان: مقتطفات من الأصل العربي المفقود... ص ٣٤، دنلوب: تطبيقات... ص ٢٤٦ - ٢٥٠ وانظر أيضاً مخطوط تيمور باشا رقم ٢٩٠ أخلاق و«تلخيص للسكندريين» Arab-ica للمجلد ٢١ عام ١٩٧٤ ص ٢٥٢ - ٢٦٣.

١٩ - انظر بـ G.E. Bult - terworth: أضواء جديدة على لفظة ابن رشد السياسية «في مقالات في العلم والفلسفة الإسلامية، نشرة حوراني مطبعة جامعة نيويورك ١٩٧٥ ص ١١٨ - ١٢٧» ابن رشد سياسة وفكر، مجلة علم السياسة الأمريكي ٦٦ عام ١٩٧٢ ص ٨٩٤.

٢٠ - ل. ف. بيرمان: مقتطفات... ص ٢٨٨، قد أخبرني د. بدوي أنه يعد نشرة لهذا النص.

٢١ - انظر على سبيل المثال بيرمان: مجلة الدراسات السيميائية مجلد ١٢ عام ١٩٦٧ ص ٢٦٩ شذرات ٤٢، ٤٤، ٤٨، ٥٢، ٤٩.

٢٢ - انظر ل. ف. بيرمان: في أوريس ٢٠ عام ١٩٦٨، ١٩٦٩ ص ٤٩٣، تعليق ابن رشد على جمهورية أفلاطون، فقد تم ترجمته عن طريق Ralph lerner مطبعة جامعة كارولينا ١٩٧٤ ص ٦٩.

٢٣ - انظر د. أ. ونسون: خطة مفقودة... ص ٣٤ - ٣٥.

٢٤ - انظر أ. ألتمان: اليهودية وعالم الفلسفة، في اليهود ودورهم في الحضارة نشرة Finkelstein I. في نيويورك ١٩٧١ ص ٦٥ - ١١٥.

٢٥ - see M. Steinschneider: Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin, 1893, reprint, Graz 1956 p. 291.

٢٦ - المصدر السابق ص ٤٨.

٢٧ - انظر ابن ميمون: مشن للزارة، كتاب المعرفة ترجمة ونشر هابسون Hyamson القدس ١٩٦٥ ص ٤٧، ٥٧.

٢٨ - انظر بلسر Plesner: أهمية ابن فالاكيرا - Shem - tab Ibn Fal- aquera «بالنسبة لتاريخ الفلسفة، بالعبيرية Homenaje a Millas Vol- licrosa, Barcelona, Consejo Su-

تأثير ابن رشد في الأدب العبري



also Deuteronomy 6: 8 and ja-shua I: 8.

٣٨ - وانظر جوزيف ابن كسبي Asarah kele kesef sefer ha - Musar نشرة إسحاق لوست، بطبرسبرج ١٩٠٣ ص ٦٦، ٦٦، والترجمة الإنجليزية انظر Israel Abrahams, Hebrew Ethical wills, philadelphia 1926, 133, 144.

٣٩ - باريس، المكتبة الأهلية، مخطوط عبري ٩٥٦.

٤٠ - راجع الملحق الأول، البداية.

٤١ - راجع سلمان D. salman «النسخ لللاتينية لأعمال الفارابي في العصور الوسطى»، ٢٥٠.

٤٢ - انظر شرح كتاب العبارة نشرة وإيم كوتش بيرت ١٩٦٠ ص ١٧ - ٢٣.

٤٣ - see his Dilascalia in Re-thoricam Aristotelis ex Glosa Alfarabu ed. M. Grignaschi in Al Farabi Deux ouvrage, بيروت، دار المشرق ١٩٧١ ص ١٥٢ و ص ١٢٢ - ١٣٣ Inedits sur Rhetorique مقدمة جرفيتش وانظر أيضاً ل. ف. بيرمان في جريدة للدراسات المسيحية (١٢) ١٩٦٧ ص ٢٦٨ - ٢٧٢ للفقرة المتقدمة من «الخطابة، للفارابي».

٤٤ - انظر كتاب الفارابي «الألفاظ المستخدمة في المنطق، نشرة محسن مهدي، بيروت ٦٨ ص ٩٤ - ٩٥، ص ١٠٤ - ١١١، ول. ف. بيرمان، أوريس

210. وقد تم إعداد نشرة نقدية للنشرة للترجمة من اللاتينية على أساس أنها جزء من مشروع بعنوان «الأخلاق الديفوماخية في الأدب العبري في العصور الوسطى وعصر النهضة، والذي يحول عن طريق المنحة الدولية للدراسات الإنسانية الولايات المتحدة الأمريكية».

٣٥ - توجد نشرة للنسخ العبرية للكتاب الرابع من الشرح الوسيط مضافاً إليها فهرس معد بواسطة الكمبيوتر للمصطلحات الفلسفية جاهزة للنشر. كما توجد أيضاً نشرة للنسخة الأصلية الكاملة للشرح الوسيط في مراحلها النهائية. كما أن هناك نسخة ثالثة مقبحة للشرح الوسيط ستكون جاهزة قريباً وتتمتع الأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والدراسات الثقافية بنشر تلك النصوص.

٣٦ - راجع ف. ماسن: دراسات في يوسف ابن كسبي، ليدن ١٩٥٧ ص ٧ - ٤٦، وهو يعمل على نشر خلاصة (تلخيص) الشرح الوسيط الذي يشكل الجزء الأول من مؤلف ابن كسبي Ter-umal ha - kesef كجزء من مشروع الأخلاق العبري السابق ذكره.

٣٧ - انظر ابن كسبي Terumal ha kesef - مقدمات للكتاب الأول والخامس، أكسفورد مكتبة البرونزيان Pocock 17; vienna Nationalbibliothek Ms Heb. 161, I; Vatican Ms. Heb. 296; parma, Biblioteca palatina Ms. 424, I, see

perior de Investigaciones Gien-tificas, 1958, 162 - 186 الخاصة بتمثيل في المقارنات التي عقدما بين علم الأخلاق وكتابات ابن فالاكيرا Falaquera في الفلسفة العملية. وأنا لم أر في العادة التي بحثها بلير أناراً للشرح الوسيط، والذي يعتبر شعباً مذهباً لأحد المعجبين بأبن رشد مثل فالاكيرا إن بحثاً تفصيلياً لعمل فالاكيرا لأدعية كبرى بالنسبة للموضوع. وعلى أية حال فإن ذلك البحث التفصيلي يمثل دليلاً مهماً لنشر الترجمة العربية لكتاب الأخلاق.

٢٩ - انظر ل. ف. بيرمان: «من اليونانية إلى العبرية، شمولين بن بهودا المرسلي، فيلسوف ومترجم من القرن الرابع عشر، الدراسات اليهودية في العصور الوسطى وعصر النهضة نشرة أ. الثمان، كمبرج، مارس ١٩٦٧ ص ٢٨٩ - ٣٢٠ والفقرات الأربع القادمة تعتمد على هذا المقال، ويشار إليه على أساس أنه وثيقة تفصيلية.

30 - see G. de lagarde, Le naissance de l, esprit laïque au declin du Moyen Age, louvain - poris 1958, volume II (secteur social de la Scholastique).

31 - see I.v. Bermann "Greek into Hebrew..." P. 305.

32 - see above, P. 288 n. 2 and Appendix A, Below.

33 - see below.

34 - see steinschneider, Hebraischen uebersetzungen P.

٢٣ - ٢٤ (١٩٧٤) ٥١٣ وم. جرائتش
Al - Farabi et I, epître sur les M.
Griqnaschi connaissances a
acquérir avant d, entreprendre
l, etude de la Philosophie "tur-
klyat Mecmuasi 15 (1968) 175 -
210 (offprint In
خط يد، ونشرة نسخة المؤلف). ومقالة
جرائتش هنا تعتبر هامة خاصة في
مناقشة الأصول المكنندرية للمعرفة
الأولية التي يطل عليها الفارابي.

٤٥ - انظر د. سلمان، «ترجمات
المصور الوسطى اللاتينية لأعمال
الفارابي»، ص ٢٤٦ - ٢٤٨. وذلك من
أجل الفرض القائل أن شرح الفارابي
على الأخلاق كان موجوداً في الترجمة
اللاتينية في القرن الثالث عشر.

٤٦ - انظر الملحق الثاني، ر. ف.
بهرمان، «مقدمة للنسخ العبرية للكتاب
الرابع»، ماسبق ص ٢٩٧ هـ ١.

الرابع، ماسبق ص ٢٩٧ هـ ١.
see also th. Aquinas,
Opera Omnia, tome 47: Sen-
tentia libri Ethicorum leonine
editione com 1969 Volumet, P.
50 to which should be added
vatican uncatalogned Hebrew
Ms. 556/1

(معهد ميكرو فيلم المخطوطات
العبرية رقم ٥٦٠)، ليدن رقم
Codex 4786. انظر بعد ذلك، مقدمة الملحق
الثاني.

٤٨ - انظر على سبيل المثال، مكتبة
مخطوطات البودلين، أكسفورد، ميشيل
١٩٩٠ ر ٤٠٤ من بداية المقدمة.

٤٩ - انظر يوسف بن شديم ثوب:
kebod Elohim فبراير ١٥٥٥م طبعة
إسرائيلية حديثة ٤ ب ٦ - ١١٠ سارة
هولير قلمسكي: «فلسفة إسحاق أراما
القديس، تل أبيب ١٩٥٦ ص ١٨٥. وذلك
للاطلاع على الاستشهادات المأخوذة عن
الشرح الوسيط. بالإضافة للاطلاع على
الترجمة العبرية عن اللاتينية. إن فصل
فلنكس wilensky الأخير يعد أفضل
تداول للمواقف المختلفة تجاه كتاب
الأخلاق في الفلسفة اليهودية في أواخر
العصور الوسطى. وعمل شيم برال
Chalm Peral «العقل اليهودي في
العصور الوسطى، لندن ١٩٧١ يشير إلى
هذه المسألة.

مقتطفات الأصل العربي المفقود لشرح ابن رشد

الوسيط للأخلاق النيقوماخية [١]

لقد عكفت على دراسة مخطوط
لترجمة العربية لكتاب أرسطو، الأخلاق
النيقوماخية، المحفوظ في مكتبة القرويين
في مدينة فاس، لما له من صلة وثيقة
بنسخة الترجمة العبرية لشمونيل بن
يهودا المرسهلي لشرح ابن رشد
الوسيط^(١). ولقد شعرت بشيء من
السعادة عند مطالعة هذا المخطوط في
فاس صيف ١٩٦٢ حين وجدت واضع
التعليقات قد اقتبس أجزاء كثيرة من
التلخيص المفقود للقاضي، ومن الواضح
أن هذه المقتطفات التي اقتبست ماتتها

العلمية من القاضي، والتي ائضح وجودها
في الترجمات العبرية واللاتينية للشرح
الوسيط، إنما تشمل آثاراً للأصل العربي
المفقود لشرح ابن رشد الوسيط على
كتاب «الأخلاق النيقوماخية»^(٢)، ومن
المعروف أن المخطوط الآخر لهذا العمل،
المذكور في فهرس المكتبة المصور قد
اندثر تماماً إثر حريق ١٩٧١.

[١] ولقد دون مخطوط الترجمة
العبرية «لأخلاق إلى نيقوماخوس،
(المشار إليه بالرمز A) في ورق سميك،
يتراوح حجمه ١٥×٢١ سم (ص ١٦
١٠ سم)، وتشتمل الصفحة الواحدة على
٣٣ سم وذلك في المخطوط العبري
الواضح، وقد حدد تاريخ هذا المخطوط
على أساس أنه ٦١٩ هجرية الموافق
١٢٢٢ ميلادية^(٣).

وتتألف الصور التي حصلت عليها
لهذا المخطوط من ثلاثة أجزاء أو شذرات
وترجم بثلاث طرق؛ الأولى هي نظام
الزمام Zlmm في ترقيم الأوراق (انظر
بجزمسان: ملاحظات... ص ٥٥٥
هامش^(٤)) وتلك الطريقة قد استخدمت
بالفعل حين كان المخطوط مكتمل، إن
أرقام الزمام هو ١٢٧ كما ورد في
الكلمات الأخيرة في مقدمة «علم
الأخلاق». أما الثانية فتعتمد على ترقيم
الأوراق بالقلم الرصاص، ولكن هذه
الطريقة لم تكتمل، وتأتي الطريقة الثالثة
وهي ترقيم الصفحات بخط القلم pages،
وهذه الطريقة حديثة للغاية ولم تظهر إلا
في غضون السنوات القليلة الأخيرة.

تأثير ابن رشد في الأدب العبري



وقد فسد جزء كبير من هذا المخطوط بسبب الرطوبة، وفقدت بعض الأوراق، وبعضها الآخر غير مرتب على الإطلاق، وانقسم المخطوط إلى قسمين، وهذا يوضح لنا تصنيف القسم الأول في قائمة التريين تحت رقم (٨٠/٢٥٠٨) والثاني برقم (٨٠/٣٠٤٣). وقد وجد أيضاً أن هناك عدداً من الشروح بالهامش مصحوبة بالاستشهادات المستمدة من التلخيص إلا أن الأوراق التي تحوي على تلك التعليقات والاستشهادات مفقودة ولم يتم العثور عليها بعد.

ومن الجدير بالذكر أن نص «الأخلاق النيقوماخية» في مخطوط الترجمة العربية هذا مقسم إلى أحد عشر كتاباً، في الوقت الذي أحصى فيه النص اليوناني على عشرة كتب فقط. إن هناك كتاب إضافي «السابع» وضع بين الكتاب السادس والسابع، وبالتالي ثم إعادة ترقيم الكتاب السابع الأساس على أنه الكتاب الثامن، ومن ناحية أخرى قد وجد أن الشرح الوسيط لأين رشد يشتمل على عشرة كتب، متفقاً في ذلك مع النص اليوناني على الرغم من أن ابن رشد قد استخدم نص كتاب «الأخلاق» في نيقوماخوس، في أحد عشر كتاباً، في حين أن ابن رشد لم يخلص الكتاب الخامس من الترجمة العربية، ونتيجة لأن أوراق المخطوط مرقمة بطرق مختلفة فإن أقسى هذا المسائل الموضوعية فقط من النص العربي للأخلاق، كما سيظهر لاحقاً، مع الإشارة إلى ترقيم بيكر Bak-ker لعلم الأخلاق، بالإشارة إلى

تفسيرات الكتب والفصول الموجودة في نشرة بيوتر Bywater. للنص اليوناني (مطبعة جامعة أكسفورد ١٩٩٤).

[٢٧] يحتوي مخطوط الترجمة العربية A في ثلثاه على العديد من المقتطفات التي لا بد من وضعها في الاعتبار عدد نشر وطبع النص، ومن الملاحظ أن عبارة «كذا لخصه للقاضي» تظهر بصورة متكررة في المقتطفات التي تبلغ حوالي الثلاثين (كما سنذكرها فيما بعد). إن موضوع مثال وإتفاق كل من القاضي وابن رشد مسألة لا يرقى إليها الشك وذلك إثبات أن المفردات التي تنسب إلى القاضي توجد بصورة فعلية في الترجمات العبرية واللاتينية لشرح ابن رشد الوسيط على «الأخلاق النيقوماخية». وأرد أن أشير إلى أنني سأقوم بنشر تلك المقتطفات، بالإضافة إلى نصوص الترجمات العبرية واللاتينية المتفقة مع هذه المقتطفات، وذلك في الجزء الأساس من هذا البحث. وأرد أن أذكر أيضاً أنني استشهد هنا بالنص أولاً ثم المقتطفات؛ وذلك كي أوضح سياق تلك المقتطفات، وقد وجد في بعض الحالات مسائل مبهمة في النصوص ولا تمت بأية صلة للمقتطفات التي تشير للقاضي، واعتقد أن الجماع مع هذه المسائل لا يندفع في نطاق مهني، وذلك لأنها بعيدة وخارجة عن بحثنا الأساسي، إن التفسير الوحيد لتلك المشاكل إنما يرجع إلى النسخ العربية والمقتطفات. وعلى أية حال فقد سبق لي الإشارة إلى تلك الصعوبات، كما عرفت أيضاً، من

خلال ملاحظات النص أحياناً حولاً لهذه المشكلات، وقد جاءت المقتطفات الثلاثون من الشرح الوسيط على النحو التالي: تسعة من الكتاب الثالث، عشرة من الكتاب الرابع، وإثنان من الكتاب الخامس وولد من الكتاب السابع، وسبعة مقتطفات أخرى من الكتاب الثامن، والمقتطف الأخير من الكتاب التاسع. وهذا - في هذا التقسيم للكتاب - إنما أسير وفقاً للنص اليوناني، ووفقاً لترقيم ابن رشد أكثر من اتباعي للمخطوط العربي؛ ولابد للشارح أن يكون مدركاً تماماً للتناقض، إلا أن هذا التناقض لا يمسق إطلاقاً استخدام الشرح الوسيط.

[٢٨] يوجد في الكتاب الرابع E.N. 1122 a 28، 11/2، تعليق من كتاب «الخطابة» Rhetoric المفقود للغارابي، ومن كتابه «المحول متزعة»، [الذي نشره دنلوب Danlop تحت عنوان «مأثورات رجل الدولة، كمبودج، إنجلترا، ١٩٦١] وأرد أن أشير هنا المقتطف مستقلاً بذاته، ولم ينشر أيضاً اثنان من المقتطفات الطويلة التي تقع في الكتاب السابع، وذلك لأن كلا منهما يقع أدنى الهامش على الجوانب العكسية للورقة مما جعلنا نقد ثلاثة أسطر من النص أسفل الصفحة لذلك نجد أن حوالي نصف تلك المقتطفات قد فقد. وحيث إن الشرح الوسيط لأين رشد لم يشر إلى تلك المقتطفات فإنني أعتقد أنه من غير المفيد أن أنشرهم ضمن بحثي هذا.

[٢٩] لقد استخدم الشارح عدداً من الرموز، ونظرًا لما لهذه الرموز من أهمية

فإننا سنذكرها فيما يلي وإن مثل تلك الدراسة التفصيلية لهذه الرموز وإدلائاتها إنما تنسب فقط إلى نسخة علم الأخلاق .

إن تلك الإشارة إذا كانت تجاه الهامش الأيمن، أو الأيسر، إنما تفيد عن حذف شيء معين، أو تشير إلى ملحوظة مهمة ذات علاقة وثيقة بالموضوع (كما ورد في المقتطف الثالث) وهذا الرمز قد استخدم في مخطوطات ليدن، كما استخدمه أيضاً بويج M. Bowyges في نشرة كتاب «تفسير مابعد الطبيعة، لابن رشد. ويجب الاطلاع على نشرة بويج (ص ٣ ص ٧، ص ٩، ص ٧) ومسنن الملاحظ أن بويج لم يذكر هذا الرمز في ملاحظاته، كما أن ذلك الرمز لم يورد ذكره أيضاً في كتاب أرنشال The Technique and Approach of Muslim Scholarship "Analecta Orientalia 24 (Rome Pontificium Institutum Biblicum 1947) تقريباً في المقتطف الثاني في النص مكتوباً كل مرة بالجبر الأحمر.

mim هذا الرمز عادة ما يضاف في بداية كلمة ما في النص، وهو يستخدم أحياناً للإشارة إلى ملاحظة في الهامش الأيمن أو الأيسر. وعندما يضاف هذا الرمز سواء في بداية العبارة أو نهايتها فإنه يشير إلى أن تلك العبارة بأكملها يتم استبدالها بشيء آخر. Rosenthal: technique P. 15, Col. 2 and p. 16 col. 1 ويكرر ذلك الرمز في هذا النص حوالي ست عشرة مرة مكتوباً كل

مرة بالجبر الأحمر sahh معنى هذا الرمز أن الشارح قد يقع أحياناً في حيرة للتأكد من صحة نصه، فيقوم بمقارنة نصه بنص مخطوط آخر، ويستنتج في النهاية صحة مانشره، وأحياناً يضيف الشارح «تلخيص، عندما يشعر بعدم ارتياحه، وفي أحيان أخرى تلاحظ وجود الرمز Sahh مرتين - مرة في بداية العبارة، وأخرى في نهايتها - وهذا يشير إلى أن العبارة قد تم بحثها والتأكد من صحتها تماماً - see: Bouyges, No-tice P. I and L X 111 Rosenthal, Technique P. 15 col. 2 ويكرر ذلك الرمز حوالي اثنتي عشرة مرة بالجبر الأحمر وحوالي تسع عشرة مرة بالأصفر، KH، يشير هذا الرمز إلى وجود تهجئة مختلفة لكلمة ما، أو تهجئة أخرى بخيلة لكلمة ما. ويكرر هذا الرمز مرة واحدة فقط بالجبر الأصفر.

Z يشير هذا الرمز إلى تخمين معين، وهو يكرر أربع مرات بالجبر الأصفر وثلاث مرات أخرى بالجبر الأحمر.

[٥] وإذا كان الشارح هو نفسه الناشر أي ابن رشد فإن هذا يستلزم وجود حقيقة معينة، ألا وهي أن الشارح ظل على قيد الحياة حتى عام ١٢٢٢ م أي بعد ٢٤ عاماً من تاريخ وفاة ابن رشد المعروف. ويبدو لي أن الأسلوب الذي صمغ به الشارح تلك المقتطفات منسق ومتماثل مع نص مخطوط الترجمة العربية. وربما كان لعدم النظام الذي اتسم به النص الأندلسي أثره في التخصيل والإيهام، ولكن الشيء المحتمل هو أن كلا من نص

الترجمة العربية والمقتطفات قد نسخا عن مخطوط آخر.

إن حل مسألة التماثل بين كل من الناصح (ابن رشد)، وشارح المقتطفات مازال غير معروف. حيث إنه لا تظهر أوراق المخطوط العربي سوى اسم الشخص العربي الوحيد «ابن رشد»، وأن فصل الأخلاق عن المقدمة إنما يرجع إلى نيقولاوش Nicolaus. أما عن مدى صلة نيقولاوش بكل من الناصح وشارح المقتطفات فما زال أمرٌ محيراً يثير جدلاً وخلافاً.

وبغض النظر عن التماثل أو عدم التماثل بين الشارح والناصح، فإننا لا يمكن أن ننقص من قدر الشارح ومقامه به من استيعاب تام لنص الأخلاق مستخدماً في ذلك كل الوسائل المتاحة بأسلوبه وأدائه الخاص، كي يخرج لنا تعليقاته في صورتها الصحيحة. ولقد قام الشارح أيضاً بمقارنة نص الأخلاق بخصوص أخرى وذلك بأسلوبه وأدائه الخاص، واستخدم مواداً علمية وموضوعات ذات علاقة وثيقة بالأخلاق، والشارح الوسيط لابن رشد ذو علاقة وثيقة، بالخطابة، للشارح وفضوله المستزعة.

وإنه لمن العسير أن نشير إلى أن أسلوب كتابة الشارح هذا يتسق تماماً مع أسلوب شارح مخطوطات ليدن التي استخدمها بويج في نشرته لتفسير ابن رشد للكتاب «مابعد الطبيعة، لأرسطو. ولقد أرخ بويج تلك المخطوطات في الفترة بين القرن الثالث عشر والخامس

تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى



عشر، ولو كان يويج لديه للتفضيل
لاختار لتأريخ هذه المخطوطات التاريخ
القديم الذى يتفق بالفعل مع مخطوطنا
هذا.

(٦) وتكتم اللغة العربية المستخدمة
فى النصوص التى سنذكرها بأنها لغة
عربية قديمة معتزجة مع العبرية
الوسيطة، وفى هذا الصدد أول أن أشير
إلى أننى فى نشرتي لهذه النصوص قد
أضأت ما يسمى «بالشد والهمزة» وذلك
دون أن أحدث تغييراً يذكر فى قراءة تلك
المخطوطات، وعلى سبيل المثال فأننا
أكتب كلمة «سائر» بدلاً من «سايه»
وهكذا. ولكن مع هذا كان لى بعض
الحفظات فى بعض الكلمات - Istihal,
hal, ومن الملاحظ أن بعض
التراكيب اللغوية الإعرابية تظهر فى
النصوص التى سنولى سردها. ولقد
استخدمت علم الصرف القديم وذلك فى
إعادة بنائى للشرح الوسيط من الترجمات
اللاتينية والعبرية، ولغوما يتعلق بالإعراب
اللغوى لم أكن بارعاً بدرجة كافية
لاستخدامه ومن الواضح أن ابن رشد قد
اتبع ذلك الإعراب اللغوى فى الترجمة
العربية.

ثانياً

قبل تناول النصوص العربية وما يليها
من مقتطفات الترجمات المختلفة أرد أن
أشير إلى بعض الاختصارات وما تثير
إليه.

[A] - يمثل اختصاراً للترجمة العبرية
للأخلاق النيقوماخية. [B] - يمثل

[A m] - يمثل اختصاراً للمقتطفات
على الترجمة العربية للأخلاق
النيقوماخية.

[G] - يمثل هذا الحرف اختصاراً
للترجمة العبرية لشرح ابن رشد
الوسيط. للأخلاق النيقوماخية، ترجمة
شمعون بين يهودا المرسلى.

[L] - يمثل اختصاراً للترجمة
اللاتينية لشرح ابن رشد الوسيط
لهرمان الألمانية.

مقتطفات «شرح ابن رشد الوسيط، المفقود على الأخلاق النيقوماخية».

«ويشبه أن يكون كل واحد من الناس
خصوصاً وواضعوا القوانين أنفسهم
شهودين بهذه الأشياء إذ كانوا يعاقبون
من يفعل الرذالة من لم يكن أتى ذلك
الفعل قسراً أو جهل به لم يكن هو سببه
ويجوزون - ويمحقون، لخصه القاضى - من
يفعل الأمور الجميلة ليجعلوا هؤلاء على
هذا الفعل ويردعوا أولئك عن ذلك
الفعل».

L. E. N. 1115, 1113 b 21 ss.

لقد اشتمل مخطوط ابن رشد على
كلمة يمدحون Yamdehuna أو ربما
كانت تلك الكلمة من اعتقاده أو تخمينه.

وهذا يعتبر مثلاً جيداً لإيضاح طريقة
ابن رشد فى الشرح الوسيط فتمت
يختص بمعالجة وتوضيح النص دق

الترجمات المختلفة، فنجد أنه يقوم
بإضافة كلمة هنا وحذف كلمة هناك ...
وهكذا، تلك هى طريقته فى توضيح
النص ذى الترجمات المختلفة.

R. Dozy. Suppement aux
aictionnaires arabes, leiden:
E.d. Brill 1881, Volume 2, P.
503 a and Exceppts 24 and 28
below.

وإذ كانوا يعاقبون من يفعل الرذالة إذا
لم يكن أتى ذلك الفعل قسراً ويمكن
الجهل به وبالجملة هو سببه، ويمحقون
من يفعل الأمور الجميلة وقد يقال
الشجاعة على أصناف أخر غير هذه
وهى خمسة الأولى المدنية لأنه يشبه أن
تكون أخصها - بالإنسان أظنه ينقص
وكذا لخصه القاضى - وذلك أن أهل
المدن يرون أن يصيروا على (الشد) اند
من أجل ما تأمر به القوانين من
العقوبات والتهوان والكرامات وإذلك يظن
بهم أنهم أشجع الناس من قبل أن أهل
الجبين نرو هوان وأهل الشجاعة نرو
كرامة.

2. E.N. 111 8, 11 16 a 16 ss

إن الترجمة العبرية لهذا المقتطف
تتفق وتتفق تماماً مع تعليقات الشارح.
لقد حاول المترجم من الويرانية إلى
العربية أن يبالغ الاختصار اليونانى لكلمة
Násloza Yop zo' xev بطريقة
حرفية قدر الامكان، كما أنه تناول كلمة
Εόλεν بمعنى «يجوز أن يكون» بدلاً من
مبنى «يشبه» الذى يظهر فى ترجمة
Boss حيث قال: «الآن هذا يشبه كثيراً
الآن يوشك فيه من يشك من رواج».

الشجاعة الحقيقية . وعندما أراد إتمام المعنى استعان بضمير الاسم المؤنث «هي» وذلك لكي يشير إلى أن «الشجاعة السياسية» هي التي تأتي في المقام الأول. لما تنقسم به من صفات تميزها عن الأنواع الأخرى من الشجاعة . ومع هذا ظل المعنى مبهماً حيث إن المترجم لم يحدد على وجه الدقة ماهي الأمور التي تحصل بها الشجاعة السياسية أكثر تميزاً عن الأنواع الأخرى من الشجاعة وقد أورد ابن رشد حلاً لهذه المسألة ولهذا الإبهام وذلك عن طريق إضافة كلمة ad sensum . فبحسب ما يخص بالإنسان بعد الشجاعة الحقيقية ، وهو بذلك يعطي المعنى الأساس لنفسه الذي أشار إليه «روبن» ولقد سببت هذه الفقرة حيرة للشارح ، الذي يعتقد أن كلمة «بالإنسان» غير موجبة بالنص ولا بد من استعادتها وتضمنها في النص مرة أخرى .

ومحاولة إعادة بناء نص الشرح الوسيط كالتالي :

«قال وقد يقال للشجاعة على أصناف آخر غير هذه وهي خمسة الأولى الشجاعة المدنية لأنه يشبه أن تكون أخصها بالإنسان بعد الشجاعة الحقيقية وذلك أن أهل المدن يرون أنه ينبغي أن يصبروا على التشدد من أجل ما تأمر به القوانين من العقوبات والهوان لمن فر من الحروب والكرامات لمن صبر عليها ولذلك يظن بهم أنهم أشجع الناس من قبل أن أهل الجبل ذوو هوان وأهل الشجاعة ذوو كرامة .

وهذه الشجاعة تشبه الشجاعة التي وصفناها أولاً لأنها إنما تكون من أجل الفضيلة إذ كانت إنما هي بسبب الحياة والشهوة للجميل اللذين هما الكرامة والهروب من العار إذ كان قبيحاً . وليس على هذا النحو لفحصه القاضي ويظهر أنه الصحيح . ولما على أن يجعل اللذين يضطرهم الرؤساء ويجبرونهم على أن يجعلوا شيئاً في هذه المدينة ولخصهم . أنفسهم . من يفعل مايفعله إذا جبر خوفاً لاجسادهم أو هرباً من الشيء المؤذي لا القبيح» .

3. E. N. 1118, 111 6 a 27 ss.

يتركز تعليق الشارح في هذا المستطف على العبارة من W.l.h إلى كلمة «مايفعله» حيث إن هذه العبارة لا تبدو واضحة تماماً . ومن هنا نجد أن ابن رشد تابع النص بطريقة حرفية . ولقد استعرجت النص الجري واللاتيني لإلقاء بعض الضوء على تلك النقطة .

وياستعرج النص اللاتيني العبري واللاتيني وجد أن الاختلاف في المعنى بين الكلمات العبرية - gem- gelai - bi واللاتينية - propter nec- enitatem... perseuerent المعنى الجوهرى لهذه الفقرة . وأرد أنناقش هذه الفقرة بتفصيل في نشرتي للنص العبري .

«والذين يأمرسون بضرب من بهرب من الحرب يظنون هذا الفعل بغيره والذين يظنون مايفعلونه أمام القبور - للقبور . كذا لفحصه القاضي ويعني أمام القبور أي أمام الحالة التي هي تؤدي إلى القبور أي أمام الموت فمن يشجع خوفاً من أن

يموت إذا لم يشجع قلوب بشجاع... وما أشبه ذلك فإن هؤلاء كلهم يجبرون الناس على الفعل» .

4. E. N. 1118, 111 6 a 36 ss.

من الملاحظ أن في كلمة «القبور» يوجد دلالة صغيرة بالخاط الأحمر والتي تشير في نهايتها إلى وجود تعليق في الجانب الأيسر . كما أن كلمة «القبور» مميزة بعلاقة 'khi' وهذا يعني أن هناك تهجئة أخرى أفضل منها وجدت في الهامش الأيمن عبارة «كذا لفحصه القاضي» وحيث أن كلمة «القبور» توجد في الشرح الوسيط ، فإن التعليق في هذه الحالة الموجود في الجانب الأيمن أن القاضي عبّر عن تلك الكلمة بالطريقة نفسها ، ولكن بوجود كلمة «أمام القبور» في النص تعني أن الكاتب D.H.Dinop (الأخلاق الديقوماخية في العربية ، الكتاب الأول إلى الصائغ ، أوريس ١٠ عام ١٩٦٥ ص ٣٤) قد أساء فهم تلك الفقرة وذلك حيث لم يطلع ولم يفحص الشرح الوسيط .

«وقد يوجد إنسان دون إنسان في شيء دون شيء بهذه الحال فالجند يوجدون كذلك في الحروب لأنه قد يظن أن في الحرب أشياء كثيرة بدئية ينف عليها هؤلاء خاصة فيرون أنهم من أهل الشجاعة لما يتكلمون أن يظهرو في الحرب فيوقفوا - فيقولوا . فإولاً لفحصه القاضي - ألا يصيبهم مالا بعمله غيرهم» .

5. E. N. 1118, 111 6 b 5 ss.

الفقرة يتكلم بها لما يتكلمهم ، خلال ghayruhun توجد فقط في Goti

تأثير ابن رشد في الأدب العبري



oyvolannoc oix Eotiv في ترجمة
روس لأن الآخرين لا يعرفون طبيعة
الوقائع.

تؤكد كل من الكلمة العبرية -yik-
koku وللإيطالية Securantur أن للنص
العبري للشرح الوسيط يشتمل على كلمة
بالمعنى، وذلك كما صاغها الشارح ومن
الملاحظ أن الشارح قد ذكر رمز sahh
فسرق قراءة النص، وهذا يعني أن هذا
النص قد تمت مقارنته بمخطوط آخر
للتأكد من صحته كما أن الرمز z،
الوجود فوق كلمة «فيترقوا» في الهامش
يشير إلى أن تلك الكلمة من تخمين
الشارح حيث إنه لم يكن راضياً تماماً عن
القراءة الموجودة في المخطوط. وأعتمد
أن أتناول الاختلافات بين الترجمات
العربية والعبرية وذلك من خلال تعليقاتي
في نشرتي للنص العبري

«فهم بمزلة قوم متحسين يقاتلون
قوماً بلا سلاح وقوم متبرزين يقاتلون
قوماً أغماراً ونلك - وذلك أن في أمثال
هذا ليس المبرز في الحرب هو الأشجع
لاكن، الذي هو أعلم بصناعة الحرب
كما قد يكون المبرز في الحرب الأقوى
والذي هيئة بدنه هيئة فاضلة كذا للنص
القاضي هذا الفصل رفيع زيادة على
ما في النص ويشبه أن يكون في النص
نقص - أن في أمثال الحرب هو الأشجع لكن
المبرز في الحرب هو الأشجع لكن
الأقوى والذي هيئة بدنه هيئة فاضلة.

6. E. N. 1118, 111 6 b12 ss.

من الملاحظ أن مقتطف الشارح من
التلخيص يتفق والنص العبري لقد صحت

الذات الآخر فيتركها صبح كذا (لخصه)
القاضي وبه أو بوجهه بفهم المعنى - إما
لأنها خارجه عن الجميل أو لأنها تعرق
جوهراً.

8 E. N. 111 11, 111 9 a 1 ss.

وقد أثبت الشارح ذلك الجزء A بين
علاقتي Sahh مما يعني أنه قد تيقن من
صحته. ولما كان معنى الترجمة العربية
غور واضح للشارح فإنه لجأ إلى عرض
سياق الشرح الوسيط. ويتلخص معنى هذا
المقتطف طبقاً للنص اليوناني، في أن
الإنسان المعتدل يشتهي ويرغب الأشياء
اللذيذة التي تهدف إلى تحقيق ظروف
صحية جيدة، ثم يشتهي بعد ذلك الأشياء
اللذيذة التي لاتعوق تحقيق تلك الظروف
والتي لاكتناض مع الدليل ولا تكون بعيدة
عن الوسائل المادية المتاحة للإنسان. إن
الترجمة العربية يمكن تفسيرها بالطريقة

نفسها التي تمت بها صياغة النص
اليوناني باستثناء بعض الاختلافات في
الكلمات، التي تم ترجمتها على أنها
«جوهراً بدلاً من استخدامها بمعنى
«ذروة»، أو «وسائل مادية». ولقد وقف
ابن رشد عند تلك الفقرة محاولاً إدراك
معناها وفسرها على أساس أنها اتجاه
فكري يهدف إلى التزهد. فالإنسان
المعتدل هو الذي يشتهي فقط لذات
الجسدية التي تحقق الصحة، والظروف
الجيدة الأخرى؛ ولكنه يبتذ ويختل عن
الذات الأخرى جميعاً، إما لأنها لاتدخل
في نطاق الدليل، أو لأنها تهدف إلى إشاعة
جوهراً والعمل على الإقلال من قداسته.
ويستشهد الشارح في هذا الصدد بالشرح

مقولة الشارح بأن هناك مادة علمية
«إضافية» في التلخيص ولكن خلاصة
استنتاجه بأن هناك فجوة واضحة في
الترجمة العربية لتقومها ليست من
الصحة في شيء. إن إضافة ابن رشد
ماهي إلا توضيح لايعتمد على النص
اليوناني. وتعتبر مثالا جيدا يظهر طريقة
عمله في النص لتقديم فريد من التوضيح
«وقد يتخيل من أمر الجاهل بالشئ»
المفزع أنه شجاع وليس هو ببعيد من
الطمع إلا أنه أخس منه من قبل أن الطمع
له أصل موضوع يعمل عليه وذلك ليس
له وإنما يقف زمناً. ولذلك لا يلبث
زماناً ما أعلى لهجه كذا لخصه القاضي -
فأما الذين يخرجون إلى الحرب بالغبية
فسأله إذا علموا أو توهموا أن الذين
يحاربونهم غير الذين قصدوا لمعاربتهم
هروياً.

7 E. N. 1118, 111 7 a 22 ss.

في هذا المقتطف يتضح لنا أن مدى
التوافق في قراءة الترجمة العربية لكتاب
«الأخلاق إلى نيقوماخوس» مع النص
اليوناني ليست واضحة تماماً. ويفسر لنا
الشارح أن ذلك التباين والتعارض الذي
أحدثته الترجمة العربية للنص اليوناني
كان له الأثر الأكبر في قيام ابن رشد
بإعادة صياغة تلك الترجمة وتجد أن
الشارح يقدم شرحاً متوسطاً لمزيد من
التوضيح.

فصلاً الأشياء التي تجلب للصحة
واعتماداً الهئية وهي لذينة فإنه يشهد بها
بمقدار معتدل كما ينبغي وسائل الأمور
للذينة الأخرى إذا لم تعتم هذه - وأما سائر

الوسيط ويعترف بموافقة التفسير ابن رشد لهذه الفقرة

«فذلك، ينبغي أن تكون بقدر وتكون قليلة، وألا تضاد التمييز فإن من كان بهذه الحال سمى متفاداً مفصلاً - كذا لخصه القاضي متأثراً - وكما أن السبى ينبغي أن تكون شهرته بحسب ما يأمره المذهب كذلك الجزء الشهواني ينبغي أن يكون بحسب ما يوجبه التمييز.

9 E. N. 111 12, 1119 b 11 ss

إن الشارح هنا غير راض تماماً عن كلمة «مفصلاً» لهذا فإنه لجأ إلى الاستشهاد بالشرح الوسيط

«والتمييز والتقدير زيادة على التوسط ونقصان عنه في الأمور ونحن نلزم أبداً التقدير الذين يعنون بجمع الأموال أكثر مما ينبغي وربما ألزمناهم التمييز. وأما التمييز فإنه نسبته إلى المهتمكين في الشهوات والذين ينفقون أموالهم في اللذات لأن أمثال هؤلاء الذين يسمون مبذرين كذا لخصه القاضي وهو خلاف ما ثبت في هذه النسخة والمعنى الصحيح هو الذي ثبت في التخصيص - لأننا نسعى المهتمكين في الشهوات والذين ينفقون أموالهم في اللذات مبذرين».

10 E. N. 11, 1, 11 19 b 26

يواجه الشارح في هذا المقتطف مشكلة وقلق بسبب عبارة «وربما ألزمناهم التمييز» الموجودة في الترجمة العربية؛ وذلك لعدم وضوح معناها، لهذا لجأ إلى الشرح الوسيط لمزيد من التوضيح

«ولذلك نظن بهم أنهم أرادوا من غيرهم لأن معهم شذراً كثيرة معاً فذلك

كذا لخصه القاضي - يلقى بهم هذا الاسم لأن من شأن المبذر أن يكون معه شراً واحد أعنى إتلاف ماله.

11. E. N. 111 9 b 32 ss.

يعتقد الشارح أن كلمة «لا» الموجودة في هذا المقتطف لابد من أن يرمز لها بالرمز "z" أي أنها مجرد تخمين - لهذا يستدل بشرح ابن رشد الوسيط على صدق حديثه، ولكن من الصعب أن نتحقق من أن مخطوط ابن رشد اشتمل على كلمة «لا» أو لم يشتمل عليها، وربما استبدلها ابن رشد بكلمة *ad sensum*

«وأفعال الفضيلة جميلة ويسبب الجميل تفضل ويطعها صواب لأنها إنما تفضل لمن ينبغي أن يفعل به والمقدار الذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي وفي جميع الأشياء التي تتبع البذل - وبالعجلة فيفعل جميع الأشياء التي تتبع العدل الصحيح كذا لخصه القاضي وهو الظاهر لأن البذل الصحيح لا يقاوم بالكلام في السخاء وإنما تقدم القول في الفضيلة بالعجلة - الصحيح وعلى أن يطعها باستئذان وغير تأذ لأن اللذائز بالفضيلة هو إما ألا يكون معه شيء أو يكون أذاه يسيراً.

12. E. N. 111, 1120 a 23 ss.

من الملاحظ أن حذف النص اليوناني جعل تلك الفقرة تبدو كما لو أنها حديث عن أفعال الفضيلة بوجه عام؛ لهذا تعذر على الشارح أن يدرك معنى كلمة «البذل» المذكورة في الترجمة العربية، حيث إن كلمة البذل ما هي إلا نتيجة حرفية لكلمة يونانية أخرى. من أجل هذا لجأ الشارح إلى الشرح الوسيط

يرى الشارح: «أن القاضي قد أقر تلك الفقرة، وأنها صحيحة حيث إن ذكر كلمة البذل الصحيح يتفق تماماً مع موضوع السخاء. وإن تقدم القول بالفضيلة عمراً إنما يأتي كمدخل ليس إلا، ولهذا فإن تلك الفقرة واضحة تماماً ويمكن إدراك معناها

«بأمور - فحالتنا التمييز لا تكاد تجتمع ولا تدمر كذا لخصه القاضي - التمييز لا يكاد تفسر لأنه ليس يسهل على الإنسان أن يعطى كل واحد ولا يأخذ من أحد شيئاً».

13. E. N. 111, 1121 a 16 ss.

ينص الشارح بنص الشرح الوسيط؛ وذلك لما يتسم به من وضوح أكثر مما موجود في النص العبري. ومن الملاحظة أن قوة دلالة اللذان في لفظ «حالتنا» لم يذكر ولم يظهر في الترجمة المبررة، وذلك إما لأن شمولاً لم يلاحظ هذا أو ربما كان لديه قراءة مختلفة في مخطوطه. ومن خاصية أخرى نهد أن النص اللاتيني يتفق تماماً في فرامته مع نص الشارح في مخطوطه

«ولأنهم مع ذلك لا يهتمون بالأمر للجميل - وإسقاط الراوي لخصه القاضي وعليه بيان المعنى وعلى إثباته أيضاً - قد تضيق صدورهم فبأخذون من كل موضع يصح لهم وذلك أنهم يشعرون أن يعطوا ولا يبالون من أوبن أو كيف يأخذون».

14. E. N. 111, 1121 b 1 ss.

لم يجد الشارح حرف «الراوي» قبل كلمة «قد» في الشرح الوسيط، ويقع على

تأثير ابن رشد في الأدب العبري



هذا قائلاً: إذا كان المرء يقرأ «الوارث» أو لا يقرأها فإن وضع النص لا يتأثر نهائياً. وقد وجد أن الترجمة العبرية تتفق تماماً مع مخطوط الشارح. ولكن نجد في الترجمة اللاتينية لكلمة Tunc التي تشير إلى «وَر» أو «لَقَاء» في العربية وربما تتميز اللغة اللاتينية هنا بشيء من الحرية والروية.

ويبدو أن تتبع ذلك بصفة الكرم فإنه قد يظن به أنه فضيلة مافي المال وليست تشتمل مثل النساء على جميع الأفعال التي قد تكون في الأموال لكنه إنما يكون في الإنفاق فقط فإنه يفصل الحرية - النساء لفصحه القاضي - في الإنفاق بكلمة ما ينفق وعظمه كما يدل اسمه في لغة اليونانيين فإنه يدل على نفقة وإجابة في أمر عظيم

15. E. N. iv 2, 1122 a 18 ss.

لقد اشتملت الترجمة العبرية على كلمة ha- nedibut مثل- hemo ha nedibut التي تتفق في المعنى مع كلمة «مثل النساء» الموجودة في السطر الثاني في هذا المخطوط، ولقد لاحظ الشارح التباين بين التعبيرين الذين يشيران إلى المعنى نفسه، والشيء نفسه مستخدماً في ذلك مخطوطاً آخر، أو مخطوطه الذي يشره ويضع أحياناً كلمة Sahh ويبين أيضاً قراءة الشرح الوسيط.

ولمزيد من الإيضاح بشأن التماثل بين التعبيرين الذين يشيران إلى الشيء نفسه ينبغي مقارنة كتاب أبي الحسن محمد العامري «السعادة والإسعاد»

فصالحان ١٩٥٧ من ٨٧ مع كتاب مسكويه (تهذيب الأخلاق، القاهرة ١٩٦٢ هـ من ٨، طبعه بيروت ١٩٦٢ من ٢٤ وما بعدها)، والغازاني، «فصول متذعة» (نشرة دنلوب، مطبعة كمبردج ١٩٦١ من ١١٣، والتعليق على سبيل السعادة، وأباد ١٣٤٦ هـ من ١١). ويوجد أمامنا الآن آثار الترجمة العربية للمزدوجة المصطلح اليوناني نفسه (راجع العامري، المرجع السابق من ٥٧) أمل أن أتكم هذا الموضوع في دراسة مفصلة أقدم بإعدادها حول تأثير كتاب «الأخلاق الفطرية» على الأدب الفلسفي العبري في المصور الوسطى.

«والمعظم من المضاف إلى الشيء وذلك - ولذلك كانت النفقة على التركيب الكثير عظيمة بالإضافة إلى النفقة على الواجب صح كذا لفصحه القاضي - أنه ليس النفقة على التركيب الكبير والنفقة على الأمانة واحدة بمعنىها والواجب في النفقة يكون بحسب المتفق والشيء الذي يتفق فيه».

16. E. N. iv 2, 1122 a 23 ss.

يشتمل التعليق في نهايته على كلمة «الواجب» مفصلاً بمدى بالرمز Sahh ومن هنا يبدو أن المخطوط العربي للشرح الوسيط الذي صاغه الشارح يوجد به خطأ ما، وذلك حيث أن كل من الترجمة العبرية، والترجمة اللاتينية تفترض وجود كلمة «الواجب». وأرد أن أتناول الاختلاف بين الدرجات العبرية واللاتينية ضمن تعليقاتي على نشرة النص العبري. لم أستطع أن أجد كلمة

تتفق في المعنى مع كلمة apyioewpw اليونانية ولقد حذفها ابن رشد في صياغته.

«ولذلك ليس هو ثلاً ولا أعدائه إلا عند الحاجة إلى التمسك وفي الأشياء الضرورية والأمور الصغار وليس هوذا يضع - طمع كذا لفصحه القاضي - ولاذا ضراع لان، ذلك إنما هو من شأن من يجد في طلب هذه الأشياء».

17. E. N. iv3, 1125 a 8 ss.

لقد تأكد الشارح من صحة كتابة كلمة «b. d.» حيث أنه يشير إليها بالرمز Sahh كما أن الشارح يلاحظ «طمع» المذكورة في الشرح الوسيط. لقد اشتملت النسخة اللاتينية ١٤٨٣ على كلمة sper- ator والتي تتفق تماماً في المعنى مع كل من الترجمة العبرية والتعليقات على الترجمة العبرية، ولقد قسر المترجم اللاتيني وعلق على ما يوجد في الشرح الوسيط من كلمات تقابل الترجمة العبرية كلمة ha - hayshanur

«لأن ذلك لا يمكن أن يكون إذ كان الشر يفسد نفسه إذا اجتمعت أجزاء كلها أو كان غير محتمل - إذ كان ذلك غير محتمل - كذا لفصحه القاضي فالعصوب قد يسرع إليه الغضب مما لا ينبغي على من لا ينبغي وأكثر مما ينبغي وقد يمكن غضبهم بسرعة».

18. E. N. 1v1, 1126 a 12 ss.

كم أود أن أتناول الاختلافات بين الترجمات اللاتينية والعبرية وذلك ضمن ملاحظاتي على نشرة النص العبري.

ويبين أن - المتخاس كذا لخصه القاسى - يقابل الصدور (ق لأنه) دولة .
19. E. N. iv7, 1127 b16 ss.

تصف كل من الترجمة العبرية واللاتينية على قراءة كلمة «المتخاس» الموجود في النص العبري . فوجد أن خلاصة الترجمة العبرية هي «أنه من الواضح أن الأشخاص الذين لا يقيمون أنفسهم يتناقصون تماماً مع الشخص الصادق» وذلك لأنهم أكثر ملائمة مثلاً . ومن هنا يتضح لنا أن الترجمة العبرية تنسق تماماً مع الترجمة العربية ، بينما نجد أن المترجم اللاتيني يعتقد أن الشخص الذي لا يقيم ولا يوضح اعتباره لذاته إنما لابد أن يمدح ، وعلى هذا الأساس قام بإصلاح النص طبقاً لهذا المعنى . ومن هنا قد نفترض أن نص ابن رشد ومخطوطنا هذا يشتمل على فقرة وذلك حيث إن النص اليوناني هذا يستخدم كلمة «المفازر» والتي تنسق تماماً مع معنى النص الذي بين أدينا أكثر من كلمة understater التي تعني الشخص الذي صود في هذا المخطوط وفي نص ابن رشد ولا يتناسب تماماً مع دلالة النص ، بل يبعثنا عن الدلالة المطلوبة

ومن أجل ذلك لاندع أن يرأس إنسان بالكيفية من أجل أنه يفعل ذلك لذاته ويصير مغفلاً . ترى الناس يتحامون أن يرأس إنسان عليهم بالكيفية من أجل أنه يصير مغفلاً ويقسم الغير لذاته أكثر كذا لخصه القاسى - وإنما الرئيس حافظ العدل .

20. E. N. v 6, 1134 a 35 ss.

نجد أن في اقتباس الشارح كلمة «ترى» تتفق مع الترجمة اللاتينية لكلمة vides بينما الترجمة العبرية بها كلمة nara قبل تلك الكلمة وإذا صح للتقديم الذي اعتقدته لوجود كلمة - al - bal في kalima في مخطوط الترجمة العربية لكن من الواضح أن يشتمل المخطوط أو المخطوطات اليونانية والتي اعتمد عليها مخطوط الترجمة العربية - على قراءة لكلمة yoyov اكدر من قراءة كلمة . vouov

«لذا كانت من الاختبار فيلند يقال فأعلمنا لا عدل وشرير ومن أجل ذلك على التي تكمن من الغضب - كان بعض التقسيم لا يقضى على الذي «يفعل» بغضب» فعلاً صاراً ويحذر الفاصب كذا «لخصه القاسى» من أجل ليس الابتداء من الذي يفعل بغضب بل من الذي يغضب .

21. E. N. 1/8, 1135 b 25 ss.

لقد لجأ ابن رشد إلى الشرح الوسيط؛ وذلك لأنه لم يفهم الفقرة من كلمة «ale» إلى كلمة «الغضب» في الترجمة للعربية لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس ، محاولاً بهذا إيجاد علاجاً لهذا الموقف . إن الترجمة العبرية لكلمة yonassel إنما تنتج من أن الشارح قام بدمج «الف» «مدر» مع الواو التي تنتهيها . ومن الملاحظ أن المصدر الذي استخدمه ابن رشد في إطالة صياغته الجديدة غير واضح تماماً .

ولا يبدو لي أن ابن رشد قد استخدم كلمة «بعض القدماء» بدون مجرر ، وإنما يبدو لي أن قد استخدم شيئاً ما يتسق مع الكلمة اليونانية xplvezai وذلك في مخطوط الترجمة العبرية لكتاب «الأخلاق» النيقوماخية ،

«فالذين يضافون إلى هذه من أجل أنها تزيد على القول - العدل - يريد على التقدير القول كذا لخصه القاسى - الذي هو فيها فليس نقول أنهم لاضابطون بلوح مبسوط بل نقول أنهم لاضابطون إذا زينا ورقنا لاضابطون في الريح والكرامة والغضب وأما بلوح مبسوط فلا نقول ذلك» .

22 E.N. vi74, 1147 b 31 ss.

لقد استعان الشارح بالشرح الوسيط؛ وذلك بسبب قلقه من كلمة «القول» الموجودة في النص . ولقد وجد أن كل من للترجمة العبرية واللاتينية تؤكد أن الشرح الوسيط اشتمل على كلمة «القدر» وكلمة «العدل» ، وقامت الترجمة اللاتينية بإعادة صياغة العبارة العربية الأولى من الشرح الوسيط بدلاً من نقلها بطريقة الترجمة الحرفية . وفيما يلي سرد لنص الشرح الوسيط كما نقلته الترجمة العبرية: «فالذين يضافون إلى هذا النوع أعنى النفس من أجل أنهم يزيدون على التقدير العدل الذي فيه لا يقال فيهم إنهم لاضابطون بإطلاق وإنما يقال فيهم إنهم لاضابطون أنفسهم في الريح والكرامة والغلبة والغضب وإنما بإطلاق فلا يقال ذلك فيهم» .

تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى



«وأما من أجل المنفعة واللذة فقد يمكن أن يرضى الواحد بكثير من أجل أن هؤلاء كثيرين ويكونون مجربات فى زمان قليل - وتصلح التجربة بهم فى زمان قليل كذا لخصه القاضى».

23 E.N. VIII 6, 1158a, 6ss.

ومن الملاحظ تكرار الرمز Sahh الأحمر مرتين مما يوضح لنا أن الشارح قام بفحص الكلمات الموجودة فى تلك الفقرة وأضاف كلمة «خدمات» فوق كلمة «مجلات» كقراءة بديلة لكلمة «مجلات» ، وتلك الكلمة «خدمات» وجد أنها تنصق بالفعل مع الكلمة اليونانية - ai utin pegia . ولقد لجأ الشارح إلى الشرح الوسيط وذلك لشعوره بعدم الرضا عن ذلك النص . وإن اتساق كلمة O' yagi'a فى الترجمة العبرية مع كلمة «تصلح» فى الترجمة العربية، إنما ينتج أساساً عن قراءة «الألف» فى «كثيراً» وكلمة Harbeh العبرية مع حرف الواو فى كلمة «وتصلح» .

«من أجل أنهم لا يطلبون نوات لذة مع فضيلة ولا نوات منفعة من الأشياء الخيرة بل يشتهون الهوى - الهين وكذا لخصه القاضى - للتفعل مكان اللذة ويريدون ألذها فعل ما بأسرون به وهذه لا تكون كثيراً فى الواحد بحيه

24.E.N.VII 6, 1158 a 30

وهنا يتضح لنا أن الشارح لم يهجم الكلمة التى تأتى بعد يشتهون ألا وهى «الهوى» ، لذلك لجأ إلى مخطوط آخر . كما أنه يضيف ملاحظته بأن قراءة كلمة «الهوى» ، توجد أيضاً فى الشرح الوسيط لابن رشد .

«وأما الذين يشتهون للكرامة من الذين هم ثور استيهال وصعفة فإنهم يشتهون أن يؤكدوا رأيهم فيه ويفرحوا أنهم أخيار ويصدقوا بقضية القائلين - ويتصدق المكرمين لهم فذلك إذ لا يكرم الأخيار إلا الأخيار ، كذا لخصه القاضى - وكذلك يفرحون بأن يحبو ومن أجل أن المحبة مختارة بذاتها» .

25 E.N. VIII 8, 1159 a 22 SS.

لقد قام الشارح بمقارنة عبارة «ويصدقون بقضية القائلين» بمخطوط آخر ، وقام بوضع الرمز Sahh مرتين أحدهما فى بداية العبارة والثانية فى نهايتها ، وذلك كى يشير إلى صحة تلك العبارة بعد فحصها جيداً . ويستشهد الشارح أيضاً بالشرح الوسيط لأنه مازال غير راضٍ عن هذا النص . وقد وجد أن كلا من الترجمة العبرية واللاتينية تشتمل على المضمون نفسه الموجود بالنص العربى . والترجمة اللاتينية تظهر ذلك بوضوح بينما أخطأت الترجمة العبرية فى إدراك معنى كلمة «ويتصدق» حيث إنها تعتقد أن تلك الكلمة ذات معنى مزدوج : فهى تشير إلى معنى التصديق لوجود حروف Q - S.d ، وتشير إلى معنى أن تكون صديقاً . وعلى أية حال فإن اللبائن فى المعنى الكلى ليس كثيرًا .

«ولذلك سمى أومبيروش ثمانين راعى الناس والرياضة الأمثل هذه أيضاً وإنما تختلف بعظم المنافع فإنه يظن به أنه علة للناس - علة لإنية الأولاد كذا لخصه القاضى - ولكون والتربية والأدب» .

26 .E.N. VIII , 1161a 14ss.

لم يدرك الشارح دلالة كلمة «الأنية» التى تأتى بعد كلمة «علة» فى السطر

الثانى ، ولهذا لجأ إلى الشرح الوسيط ويبدو أن كلمة «لإنية الأولاد» التى ذكرها فى نص الشرح الوسيط متسقة تماماً مع Yeshut ha bamism العبرية وكلمة esse filiorum اللاتينية . ولا يوجد أى شك يذكر بشأن ذكر كلمة أولاد . ومن ناحية أخرى نجد أن كلمة «أنية» لم تكن مستعملة خلال القرن الثانى عشر ، لهذا استخدم ابن رشد بدلاً منها إما كلمة «وجود» أو كلمة «ماهية» (راجع على سبيل المثال بويج : تفسير ما بعد الطبيعة» ، المجلد الثالث ص ٢٨٨) لهذا فإثباتى أعتقد أن شرح ابن رشد الوسيط قد تضمن كلمة «وجود» ، «الأولاد» ، والنقطة الأساسية التى اهتم بها الشارح هى تفسير قصر استخدام كلمة الأطفال أو الأولاد لتلك العبارة الموجودة فى الترجمة العربية ، أما كلمة الكون فهى تمثل ترجمة مزدوجة للكلمة اليونانية Bival . (راجع دنلوب ، أورنيس مجلد ١٠ عام ١٩٦٢ ص ٣٣) .

«واجتماع التربية أيضاً كثير المرافقة فى المحبة وكذلك اجتماع الخيل - الخيل لخصه القاضى ويمكن أن يكون كذلك ويشبهه أيضاً أن يكون الجبل بالهجم - بمكان واحد فإن القرنين يحب قرينه والخطاء أصحاب» .

27 . VII 12, 1161 b33 ss.

من الملاحظ أن الشارح لا يرضى تماماً عن كلمة «الخيل» المذكورة بعد كلمة اجتماع ، لهذا فإنه يستشهد بقراءة الشرح الوسيط ، وحيث أن الشارح لا يرضى أيضاً عن قراءة القاضى ، فإنه

يقترح تصحيح لكلمة «الجيل»، فتصبح بالجمع بدلاً من الناء كما جاء في النفل، وتلك الكلمة «الجيل» تتلفق مع الكلمة اليونانية nhixlav.

ولما كانت المحبات على ثلاثة أنواع كما قيل في الابتداء وكان في كل واحد منها بعض الأصدقاء والتساوي وبعضهم بالزيادة فإن الأخيار يكونون أصدقاء بالسوية ولا بأسقاط لا لخصه للقاضي ويحصل هذا المعنى مما تقدم من أن صداقة اللذة والمنفعة تكون بين الأروى والأجود وبين الذين هم لا أريداء بالجملة ولا خياراً بالجملة وإذا ثبتت لا يكون المعنى أن الأجود لا يكون صديقاً للأروى أى لا تكون الصداقة ولا اللذة متساوية - يكون الأجود صديقاً للأروى أو يكون أيضاً كذلك ملتذين ويكونون متساوين في الصداقات لمكان المنفعة ومختلفين أيضاً.

28. E.N. VII 13, 1162 a 34 ss.

وفيما يلي نص ترجمة ملاحظات الشارح. لقد صاغ القاضي تلك العبارة بدون ولا، J 1, 11579, See E.N. VIII 4, 126-127 ويحتمل ذلك التفسير طبقاً لما تقدم ألا وهو أن صداقة اللذة والمنفعة ربما تحدث بالفعل بين كل من الأروى والأجود، وبين الذين هم لا أريداء ولا أخيار. ولكن إذا ثبت وجود كلمة ولا، فإن المعنى يكون في هذه الحالة، هو أن الأجود لا يكون صديقاً للأروى، أى لا تكون الصداقة ولا اللذة متساوية ومن هنا يتضح أن ابن رشد قد احتفظ

بصياغة كلمة ولا، في النص وذلك طبقاً لمخطوط شموليل. وأنا أرى أن المخطوط العربي لـ هيرمن كان يشتمل على فجوة. ولؤكد أيضاً أن الشارح قديماً كان لديه مخطوط متشابه تماماً مع مخطوط هيرمان المترجم اللاتيني. وعلى أية حال فقد كان للشارح غير راضٍ عن القراءة التي وجدها في الشرح الوسيط، ولهذا فقد أقر بقراءة النص الذي بين أيدينا، وأقر أيضاً قراءة نص الشرح الوسيط، وأتمنى أن أتناول هذه الفقرة في دراسة موسعة ضمن ملاحظاتي على نشرة النص العبري.

وإن الأجود يرى أنه ينبغي أن يكون له الأكثر من أجل أنه ينبغي أن يعطى الأكثر الغير وكذلك يرى أنه أنفع ولا يزعمون أنه ينبغي أن يكون للأروى أسوة مالههم ولا يزعم أحد أنه ينبغي أن يكون مساوياً للفاضل كذا لخصه القاضي. وأن أمور الصحية إن لم تكن على قدر استيهال الأفعال يظن بها أنها تكون خدمة لا محبة.

29 E.N. VII 14, 1163 a 26 ss

لقد قام الشارح بمقارنة نص الترجمة العربية بمخطوطه، وقد وجد وأثبت صحة قراءته. لهذا قام الشارح بإضافة رمز Sahh للكلمات التي تم فحصها والتأكد من صحتها. ولما كان الشارح غير راضٍ عن نص للترجمة العربية، فإنه اللجأ إلى الاستانة بالشرح الوسيط.

وقد يمكن أن يكون هذا في الأشياء أيضاً فإنه لا يكون كثير، أصدقاء في

الصداقة العحابية. النامة كذا لخصه للقاضي. وأما التي تقدم بالشارف يقال إنها في اثنين.

30 E.n. ix 10, 1171 a 13 ss.

لم يدرك الشارح دلالة كلمة «العحابية» التي تأتي بعد كلمة الصداقة في السطر الأول لهذا التجأ إلى الشرح الوسيط. إن كلمة Forsan في النص اللاتيني تشير إلى أن المترجم اللاتيني هيرمان قرأ قراءة مختلفة عن النص الذي بين أيدينا في مخطوطه العبري.

(٣)

إن تناولي لترجمة شموليل بن يهودا المرسل العبرية للشرح الوسيط ليثير تساؤلاً عن مدى أهمية المقطعات الثلاثين، بالنسبة لنسخ للترجمة العبرية. وأعتقد أن تلك المقطعات القصيرة ليست ذات أهمية للترجمة العبرية والتي تشغل أكثر من مائة وستين ورقة في مخطوط واحد. إن تناول تلك المقطعات - من وجهة النظر الحضارية العامة، يعتبر ذا أهمية كبرى؛ ذلك لتناولنا أسلوب وإتجاه الحضارة العبرية في المصور الوسطى، وتشكل تلك المقطعات بالفعل حلقة الاهتمام بالنقد السياقي وإدراك دلالة النصوص الفلسفية.

وفي النهاية لم يبق لنا إلا أن نشير إلى أن المقطعات التي تناولناها في بحثنا ما هي إلا دلالة واضحة عن الاهتمام الذي يشغل المتفنيين بكل من محور الحضارة العبرية في القرن الثالث عشر، وبمشكلات الفلسفة والتأمل العقلي. إن

تأثير ابن رشد في الأدب العبري



ذلك الاهتمام الواضح إنما يثبت نتيجة أن المقدمة المنطقية للأخلاق النيقوماخية تعتبر بمثابة إيمان بالاتجاه العقلي لحل المشكلات الأخلاقية والسياسية.

١ - ص ٣٤ سطر ٢٥ :

فيما يخص بالكتاب السابع الإضافي ينبغي الاطلاع على نص الفارابي الذي نشره د. سلمون : « المدرسية الجديدة، ١٩٣٩ ص ٢٥٠ ، وينبغي الاطلاع أيضاً على ج ميللز J. millas Vallerica (أسباني) مدريد ١٩٧ ص ٦٧ عبارة على أريستو طاليفيس اللاتيني Aristotiles latinus, Nas 43, and, 1238.

٢ - ص ٣٥ السطر التاسع :

هذا التطبيق نشر مع شرح في جريدة الدراسات السومرية ١٩٦٧ ص ٢٦٨ - ٢٧٢ ■

الهوامش والملاحظات

«العنوان الأصلي للبحث، تأثير شرح ابن رشد الوسيط لكتاب «الأخلاق» إلى نيقوماخوس، في الأدب العبري في الصور الوسيط،

١ - المزيد من المعلومات عن المترجم وترجمته ، راجع بيرمان : من اليونانية إلى العبرية : شوفيل بن يهود بن شولاييم الوسيط مترجم وفيلسوف من القرن الرابع مفر إلى A. Altman ed , Cambridge, Moss 1967 pp 289 - 320 . والترجمة العبرية للشفقة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق إلى نيقوماخوس Seventy Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly (Philadelphia) المنشورة في 1967 PP 104 - 20.

«تفصيص» بالحوادث مع الشرح الوسيط، وذلك لأنها يحويان المعنى والمضمون لنفسهما ، راجع Steinschneider : Des Hebraïshen ubersetzung des Mittelalters (Berlin) والمصطلحات اللغوية التي استخدمها ولرسن 53 - 52 pp 1893

plan for Publication of acorpus Corpus Commentariorum Averrois in Speculum 6 (1931) PP. 412 - 427 وقدم الأفراني في مقدمته تلخيص ابن رشد لكتاب «الفن» (القاهرة ١٩٥٠) بعض المسائل للمعيزة وذلك من خلال تمييز بين ثلاثة أنواع من الشرح لابن رشد مما كان له أثر في تضليل حوراني في كتابه «ابن رشد والخريف» بين الدين والفلسفة London : Luzac and Co., 1961 P.13, 15n5 وللنقد راجع حاسمة بيروت الأمريكية ، مضمونات كلية العلوم والأدب Kh Geor in ، سلسلة العلوم الشرقية ٣٩ ، للفكر العربي في مائة سنة (بيروت ١٩٦٢) ص (١٥١٤) be Modified in light of Steinschneider abose and Vajda below , G. Va'jda , Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la Pensée juive du Moyen Age (Paris and la Haye 1962) P385 ni ., A. Altman

Ibn Bojja on Man's Ultimate in Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume (Jerusalem: American Academy for Jewish Research 1962) راجع أيضاً ملاحظات بروج Felicity, p.50 n/end p.III and not 2 . بخصيص مسألة أن شارح مؤلف الملاحظات An- notations استخدم تلخيص ابن رشد لما بعد الطبيعة في تطبيقه . المرجع السابق ص Lvi ،

التطبيق (21) ، وفيما يخص بمهارة ابن رشد الفصائية والتأثير المحتمل لاهتماماته الفلسفية على ذلك ، لابد من الاطلاع على برنشتين R. Brunsching: "Averroes juriste" in Etudes d' arientalism dédiées à la mémoire de levi- Provencale (Paris 1962) Volum I, pp. 35-68 (especially pp. 65ss).

٢ - ولزيد من الضوء على ذلك راجع :

See M. Bouyges "Nptes sur les pliniosples arabes connus des latins au Moyen Age. V. Inventaire des textes arabes d'Averroes. "Mélanges de l'Université saint Joseph VIII (1922) p. 24; H A. Wolfson "plan for publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem" p. 148. N. Marata "Un Catealogo de las Fondes Arabes primitivos de El Exorjal - Al Andalus 2 (1934) p. 111 and p. 150 (no. 74) see also Bouyges Notes. pp. LII- LIII see further L. V. Bermann "Revised Hebrew translation etc." note 4.

٣ - راجع بيرمان «ملاحظات على الكتاب السابع للمصنف في النشرة العربية للأخلاق Journal of the American Oriental Society 82 (1962) p. 555 . والسطح على هذا المخطوط بعد أن الكلمات التي في نهاية الكتاب تظهر كالأثري.

تمت اشغال الحادية عشر (كذا) من كتاب أرسطو في الأخلاق وهو المسمى نيقوماخيا والحمد

لله وسلم على عبادة الذين اسطفى وذلك في يوم الأربعاء (كذا) السابع والعشرين من شعبان المكرم عام تسعة عشر ومئة. كما تظهر في نهاية مقدمة علم الأخلاق على الوجه التالي:

(ثم) ت المقالة في الأخلاق والحمد لله وسلم على عبادة الذين اسطفى (وبذلك) في السابع لرمضان (كذا) الذي من عام تسعة عشر ومئة مائة.

وطبقاً لهذا فإننا نجد أن ناسخ مسطوط الترجمة العربية لكتاب نيقرماخيا قد أنهى بالنقل ذلك النص يوم الأربعاء الموافق ٢٧ من شعبان ١١٩ هـ. وقد أنهى مقدمة علم الأخلاق في السابع عشر من رمضان من العام نفسه، أي بعد حوالي عشرة أيام. والمشكلة تكمن فيما وراء بعضهم من

الـ ٢٧ شعبان ١١٩ هـ كان يوافق الخميس السادس من أكتوبر ١٢٢٢ م.

- wilstenfeld- mahler' sche Vergleichungs Tabellen ed B. Spuler wiesbaden (1961). من أن شعبان ١١٩ هـ كان يوافق الخميس ٦ أكتوبر ١٢٢٢ م. The list de man- scrits arabes precieux.

- expasés á la Bibliothèque de l'Université Qarnouiyine a Fas á l'occasion du lá onzieme centenaire de la fondation de cette Université (Rabat, 1960) p. (73) also reads The date as 619 A.H.J. Arberry.

ومن ناحية أخرى يعتقد بعضهم أن التاريخ الصحيح هو الأربعاء ٢٧ شعبان ١٢٢٢ هـ الموافق ١٨ يونيو ١٢٢٢ م الموافق يوم الجمعة.

"The Nicomachean Ethics in Arabic" Bulletin of the school of Oriental and African studies 17 (1955), p.1, followed by M.C. Lyons "A Greek Ethnical treatise" Oriens 13-14 (1961) p. 35 and see D. M. Dunlop, "The Nicomachean Ethics in Arabic Books I-VI Oriens 15 (1962) p. 18.



الأخلاق والسياسي عند ابن رشد

وترجم عدداً من أعمال ابن رشد في العبرية، وقدم عنه بعض الدراسات التي يلمب فيها فيلسوفنا إلى ما أسماه الحضارة الشرق أوسطية - Middle East ern Civilization في دراسته «أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس» في الأدب العبري في العصور الوسطى» (٧).

ويبرمان باحث متخصص في الدراسات الفلسفية العبرية، قدم أبحاثاً عديدة حول ابن رشد، وابن باجة وابن ميمون وغيرهم (٣). وما ينتظر منه - كالمادة - هورد الإبداع الفلسفي العبري الإسلامي إلى الأصول اليونانية السابقة عليه، وإبراز دور الفكرة والمترجمين والشرح اليهود لهذا التراث الفلسفي سواء من اليونانية إلى العربية، أو من العربية إلى اللاتينية عبر العبرية فيما يتعلق بموضوعنا الخاص بأعمال ابن رشد الفلسفية فهو من وجهة نظره ينتمي للتراث الفلسفي اليهودي - وهذا صحيح جزئياً، فالفيلسوف العبري له الفضل

لغات وحضارات مختلفة (١). ابن رشد إذن ملك لتاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، ولا تختلف مع أحد على هذه الحقيقة.

أما دعاوى ملكية ابن رشد التي يرددونها البعض - عن علم أو جهل - فهي دعاوى زائفة تحتاج إلى فحص وتمحيص ونقاش، فليس لباحث أبداً كان أن يتمسح في الفيلسوف العبري، ويجعله إرثاً خاصاً لنفسه، أو لموطنه، أو لأحلامه المزعومة. ونحن إذ نعرض لهذه الدعوى الباطلة المرفوضة، إنما نقاش ما أورده الباحث الأمريكي اليهودي لورانس ف. بيرمان L.V. Berman الذي حقق

فابن ابن رشد ملكاً لأحد؛ إنه ملك للعبرية كلها. هكذا يردد البعض انطلاقاً من دور الفيلسوف العبري المسلم أبي الوليد بن رشد القرطبي (٥٢٠هـ - ١١٢٦م / ٥٩٥ - ١١٩٨م) باعتباره قمة الفكر الفلسفي العبري في العصر الوسيط، وكذلك باعتباره الشارح الأعظم للمسلم أرسطو الذي جمع التراث للفلسفي اليوناني السابق عليه، وأخيراً باعتباره المهمد للحضارة الأوروبية الحديثة، عبر ذلك التراث الفلسفي العقلاني الذي عرف بالرشدية اللاتينية. إنه إذن وسيط عوالم ثلاثة؛ فقد جمع في عمله الفلسفي التراث للفلسفي العبري اليوناني خلال ترجمات كتاباته إلى العبرية واللاتينية عرف في المصور الوسطى والحديثة؛ بأنه ملحق عوالم ثلاثة؛ العربية واللاتينية والعبرية وما نتج فهم من ترجمات أوروبية حديثة. وهو في ذلك تعبير أصيل عن دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي؛ الذين حفظوا للعبرية نصوباً فقدت أصولها اليونانية وأضافوا إليها وشرحوها وعلمهم نقلت إلى

أحمد عبد الحليم عطية

الأكبر على الدراسات الفلسفية في العبرية - هذا إذا كان هناك ما يسمى بهذا الاسم، الذي ما هو إلا جانب من جوانب إبداع هؤلاء المواطنين اليهود - رعايا الدولة العربية الإسلامية - الذين نشلوا وتعلموا وكثروا في ظل حضارة هذه الدولة. ولما في هذا القول عرقيين؛ فما يتضمنه هذا الحكم نجده بالتأكيد - مع الاختلاف في الظرف والعصر والتوجهات - في حالة أفلاطون Plotinus (٢٠٣ - ٢٦٩م) الفيلسوف المصري الذي ولد وعاش في قرص من صعيد مصر. ومع ذلك فهو لغة فلسفة وحضارة ينتمي للتراث الفلسفي والحضارة اليونانية في عصرها المتأخر^(٤). وهكذا الحكم يطبق تماماً على كل من عاش وتعلم وأبدع في ظل الحضارة العربية الإسلامية من جنسيات وديانات ومذاهب مختلفة. فالفلسفة لغة وفكر هي حضارة أولا وليست ديناً ولا عرقاً.

ومن هذه المقدمة التي أظنها ضرورية من أجل تصحيح مغالطات بعض الباحثين الذين يردون كل ما هو فلسفي مصري إلى ما هو سياسي أيديولوجي عرقي - ننتقل إلى دعوى الشرق أوسطية التي يسب لها بيزمان إيداع الفيلسوف المصري المسلم قاضى قرطبة أبي الوليد ابن رشد؛ والتي رددنا أربع مرات في دراسته^(٥).

ولنتأمل هذه القضية تاريخياً وسياسياً وحضارياً. فتاريخياً عاش ابن رشد في ظل دولة الموحدين، وقد قام بعلمة الفلسفي - كما نعلم جميعاً - انطلاقاً

من رغبة السلطان أبي يعقوب يوسف أبي محمد عبد المؤمن المتفتح للفكر النقفي والذي أراد تلخيص أفكار أرسطو وتقريب أغراضها وتوضيحها في لغة عربية مفهومة. وفي ظل هذه الدولة التي عاش فيها قاضى قرطبة وقدم أعظم أعماله في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي عاش غيره من جنسيات وديانات مختلفة - وفي أوقات وعصور مختلفة - وعملوا في ظل هذه الحضارة التي فكرت ونطقت وكتبت بالعربية.

وسياسياً لم تكن في هذا النطاق الجغرافي سوى هذه الدولة - بمصادمها وإنجازاتها - والتي دان لها جميع رعاياها بالولاء، وبلغ من تصامحها أن أرفقت فيها إلى جانب الفلاسفة العرب أسماء غيرهم من جنسيات وديانات مختلفة، الذين دارت كتاباتهم حول المشكلات الفلسفية نفسها وطرحوا للنقد والنقاش القضايا نفسها، سواء تعلقت بالميتافيزيقا والإلهيات أو الفيزيقا (الطبيعية) أو العلم المدني (الأخلاق والسياسة)، وإن كنا لاجد اختلافًا كبيراً يذكر - وهذا طبيعي - فيما يتعلق بالطبوعيات والسياسة والأخلاق، ومع ذلك فإننا في مجال الإلهيات، وهو مجال الاختلاف في كتابات الفلاسفة - فإننا نجد أن المشكلات التي طرحها علم الكلام الإسلامي والتي ناقشها الفلاسفة العرب كانت هي الصيغ التي نسخ على منوالها الفلاسفة والشرح غير المسلمين ممن عاشوا في ظل هذه الحضارة.

الخلاصة أنه لم يكن هناك ما يسمى بالحضارة العبرية، وليس ثمة سوى الحضارة العربية الإسلامية. فكيف يجوز لباحث ما أن يجعل من هذه الحضارة العربية لغة والإسلامية عقيدة حضارة شرق أوسطية؟ ألا يعد ذلك تضارباً للحقيقة والتاريخ، ونقلاً للفكر النقفي إلى المستوى الأيديولوجي والسياسي؟ والذي يتمتع في هذا السعي المسمور لرد معظم الإنجازات الحضارية المختلفة للشعوب العربية علمية كانت أم أدبية، فنية كانت أم آثاراً تاريخية إلى ما يطلق عليه حالياً - وهو مسمى وليد هذا العقد أو قبله بقول - للشرق أوسطية، سمياً وراء تفرغ هذه الحضارة من تاريخها وإبداع أبنائها، وبالمائلة هل يمكن أن نطلق على الحضارة الحالية في أسبانيا الحضارة المسيحية أو الإسلامية أو اليهودية، أو نجعلها جزءاً من الحضارة الأوروبية أو حضارة أمريكا اللاتينية، إنها الحضارة الأسبانية وما يطبق على الحضارة الأسبانية حديثاً يطبق على الحضارة العربية.

وعلى ذلك يمكن القول إن ابن رشد وإن كان قد ترجم وعرف في اللاتينية والعبرية وغيرهما من اللغات هو فيلسوف عربي حضارة ولغة وإبداعاً. فمأذا قدم لنا هذا الرائد الكبير فيما يتعلق بالحكمة الصليبية أي الأخلاق والسياسة؟

تعدد وجهات نظر الباحثين في تقييم إنجاز ابن رشد؛ بين من يقصر جهد الفيلسوف على جانب واحد فقط؛ هو جانب الفلاح مغفلين عن إسهاماته



الفكرية المتعددة في مجال الفقه والمذهب والفلسفة التي تجدها خارج شروحه على أرسطو في: التهاات والمناهج وفصل المقال^(٦)، بل يتغلغلون أيضاً عن فلسفته التي يشها في ثنايا هذه الشروح؛ فهاين رشد في تعامله مع التراث الفلسفي اليوناني يتجاوز ليس فقط بعض الترجمات العربية غير الدقيقة لأعمال أرسطو، ولا شروح السابقين عليه التي خلطت كتابات المعلم الأول بغيرها من أراء بل أيضاً عن فهمه لمعنى الشرح والتفسير الذي يطلق فيه ابن رشد من الفلسفة بمجالها הרحب ليقدم لقارنيه أمثلة واستشهادات نابعة من واقع البيئة والتاريخ والأدب والفقه العربي الإسلامي^(٧).

وهناك من يقصر هذا الفلسفة على المدرسة الرشدية اللاتينية التي هي في زعمهم الجانب الأكثر إشراقاً، والذي يعطى من عقلانية أبهى الوليد متفاهطين عن حقيقتين أساسيتين هما: أولاً، أن اللاتينية تيار فلسفي ديني آخر يهاجم الفينسوف ويستعده من مجال الدراسة، مقابل ذلك التيار الرشدي اللاتيني الذي يواصل ويوصل فلسفته. والحقيقة الثانية، أن الرشدية العربية - إذا جاز هذا التعبير - والتي تقصد بها الدراسات العربية الوسيطة والحديثة في فلسفة ابن رشد، لم تتذكر دائماً لحقيقة فلسفة أبهى الوليد بل دفعت بها في أحيان عديدة إلى الأمام، وإذا كان للفينسوف قد استبعد أحياناً في عصره وبعد محله فإننا في عصورنا الحالية نجد الدعوة الرشدية العقلانية قائمة في أعمال الأساتذة العرب

المعاصرين ويكفي أن نشير إلى جهود محمود قاسم والأب جورج قنوتاني وحسن حنفي وزينب الخضيري، ومحمد عمارة - في مرحلته المبكرة - وعبدالمجيد الفتوش الباحث التونسي المدقق والذي ينقل لنا أعمال ابن رشد اللاتينية إلى العربية والجابري ومحمد المصباحي وجمال الدين العلوي الذي فاق اهتمامه هاين رشد درساً وتحقيقاً لاهتمام أقرانه، والقائمة تطول إذا ذكرنا جهود ماجد فخري وعلي زبيور وغيرهما^(٨).

وسوف نختار جانباً واحداً من جوانب الفينسوف ربما لم يحظ من وجهة نظرنا بالدرس الكافي من جانب الباحثين، وهو جانب الحكمة العملية بلغة القدماء، أو الأخلاق والسياسة بلغة المعاصرة، وهو إسهام ينبغي تحليله ودراسته. والسؤال ما هي مساهماتنا في دراسة هذا الجانب الأخلاقي السياسي؟ أو بتعبير أدق ما هي إسهامات ابن رشد في مجال الحكمة العملية، والعلم المدني؟

قدم ابن رشد في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه» كتاباً في الحكمة العملية فهو هنا فقيه يستخدم أدواته المنهجية بإتقان لكنه يخصص هذا العمل للعلم والجمهور وليس لأهل الفلسفة من ذوى الاختصاص. وفي مجال تعامله مع التراث اليوناني للفلسفة قدم لنا ثلاثة أعمال: الأول، «جوامع سياسة أفلاطون»، وبه استعاض عن شرح كتاب «السياسة» لأرسطو الذي لم يترجم للعربية، وشرح كتاب «أفلاطون» «السياسة»

المعروف «بالجمهورية»، والذي يتناول فيه العلم المدني بشقيه السياسية والأخلاق. وهذا الشرح، للأسف، مفقود في العربية، وإن كانت له ترجمات متعددة في اللغات المختلفة نذكر من ترجماته الإنجليزية ترجمة روزنتال-R. Rosenthal, Averroes' Commentary on Plato's Republic 1966 وترجمة رالف لرنر R. Lerner: Averroes on Plato's Republic, Cornell University Press 1974 وهي الترجمة التي نعتمد عليها في بحثنا هذا^(٩). كما شرح كتاب «الأخلاق»

لأرسطو والكتاب في ١١٧٦م الأصلي حفظت ترجمته العربية^(١٠) وفقد شرح ابن رشد عليه بالعربية وحفظت ترجمته العربية ضمن مخطوطات جامعة كمبريدج من عمل شيمونيل بن يهودا الرسولي وهي التي يعتمدها لورنس بيرمان في أبحاثه وتحقيقه للكتاب، بالإضافة إلى ترجمتين لاتينيتين الأولى من وضع رنارد فلتسش-سانو ١٥٦٢م والأخرى من وضع هرمان أللمان Hermann F. Altmann ١٥٧٥م وقد نشرت الترجمة الأولى ضمن مؤلفات أرسطو بشرح ابن رشد في فرنكفورت بألمانيا ١٩٦٢^(١١). وبالإضافة إلى ذلك نشير أيضاً إلى شرحه لكتاب «الخطابة» الذي يتناول في فقرات عديدة من السالكين الأولى والثانية قصايا الأخلاق المختلفة: الخير والشر، للذة والسعادة، الفضيلة والعذالة، الصفات والأحوال الخلقية^(١٢). والجدير بالبيان أن كلا من الترجمة العربية للخطابة^(١٣) وشرح

ابن رشد عليها حفظنا في العربية وحققهما بدوي^(١٤) كما حقق محمد سليم ساسم تلخيص ابن رشد للخطابة^(١٥) وأصمئدًا على هذه المصادر نستطيع أن نتعرف على الفكر الأخلاقي والسياسي عند ابن رشد.

في بداية جوامع سياسة أفلاطون يميز ابن رشد متابعاً في ذلك أرسطو بين أقسام العلوم الثلاثة العلمي والطبيعي والإلهي، يدور العلم العملي أو الحكمة العملية على السياسة والأخلاق، حيث يقوم على الأفعال الإرادية وهو يختلف عن العلوم (أو الحكمة) النظرية بوجه عام من حيث الغاية فبينما تهدف هذه العلوم النظرية هدفاً محدداً هو المعرفة من أجل المعرفة فإن الحكمة العملية غايتها بالمعرفة بالعمل. وهو يقع في قسمين: الأول يتناول الملكات والأفعال الإرادية وصلتها ببعضها بعض، بينما يتناول القسم الثاني ترسيخ هذه الملكات في النفس حتى تصبح كاملة بحكم العادة والدرية^(١٦). نود أن نشير منذ البداية أن جزءاً مهماً من سياسة النفس وسياسة المنزل أدرجه ابن رشد في مجال الفقه ونجده في كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

ونذكر من المقدمات التي ينبنى عليها علم الأخلاق عند ابن رشد المقدمات التالية: إن الكمالات الإنسانية على أربعة أقسام هي: الفضائل النظرية Theoretical virtues والمعرفية (العقلية) Cogitative والخلقية، أو العملية (الصناعات) إلا أن أسمى هذه الكمالات

عنده هي النظرية التي تخضع لها بقية الكمالات الأخرى كما تخضع الصناعات أو للحرف الدنيا للعليا والمثل الذي يرقمه هو تسخير صناعة للجماعة بمعنى تركيب لجام للفرد^(١٧).

والمقدمة الثانية التي تدبني عليها الأخلاق والسياسة وهي ضرورة الاجتماع البشري حيث يرى أن بلوغ الفرد جميع هذه الكمالات بمفرده أمر عسير، لذا احتاج الفرد إلى معونة غيره فالإنسان حيوان مدني بالطبع. وهو لا يحتاج إلى غيره من أجل بلوغ الكمالات فقط بل أيضاً من أجل البقاء فالاجتماع عند ابن رشد ضروري لكمال الإنسان ويقال معاً وهذا هو موضوع العلم المدني أو السياسة، وهي القسم الرئيسي الثاني من العلم العملي^(١٨).

ويطلق ابن رشد في فلسفته الأخلاقية من تعريف انفضية وعلاقتها بأقسام وقرى النفس. فهو يقسم النفس إلى عاقلة وغير عاقلة وغير العاقلة إلى غاذية وفزوعية. ونشير في هذا الصدد أن هذا التقسيم نجده في الكتابات الأخلاقية المغربية بدءاً من الكندي (ت: ٨٦٦م)^(١٩). وإبن سينا (ت: ١٠٣٧)^(٢٠). وغيرهما، وهو مستمد من

أفلاطون. إلا أن فيلسوفنا في تلخيص كتاب «الأخلاق» لأرسطو على وجه الخصوص يلتزم في تصنيف الفضائل على المعلم الأول. وليس على أفلاطون أي أنه يقسمها إلى قسمين أساسيين: الفضائل العقلية والفضائل تخلقية ويطلق الأولى على الثانية: وهذه للفضائل

الخلقية هي: الشجاعة، والعفة والسخاء والبراعة والصدق والمحبة وكبر الهمة والعدالة. بينما الفضائل العقلية عنده تتمثل في: العقل البديهي (الفطري)، العقل العلم اليقيني، الحكمة. إن ابن رشد هنا - ومنه الفارابي - يخالف عن بقية الفلاسفة الأخلاقيين العرب فهو يتابع في تقسيمه للفضائل الخلقية الرئيسية والفردية أرسطو خاصة في الكتاب السادس من «الأخلاق النيقوماخية»، بينما بقية الفلاسفة العرب أو معظمهم خاصة الكندي ومسكويه الذين يتابعون في تقسيمهم للفضائل الخلقية الأسس المشائية والزواقية المتأخرة حيث يقدّمون لها تهرباً مختلفاً^(٢١).

والموضوع الثاني الذي يتناوله ابن رشد في علم الأخلاق هو موضوع السعادة التي تمثل مبعثاً مهماً لدى الفلاسفة العرب، وهم في ذلك يتابعون أرسطو، فالسعادة هي الخير الأسنى الذي يهدف إليه البشر والسبيل إليه هو الفضائل الخلقية والفضائل النظرية وعلى هذا فالنظر العقلي هو الوسيلة التي نصل من خلالها إلى تحقيق هذا الخير الأقصى أو السعادة وما الأفعال الإنسانية المختلفة أو الخيارات الأخرى من ذروة وصلة وجاء وكفاح عسكري وكل نشاط إنساني سياسي أو اجتماعي وسيلة وأداة لبلوغ هذه الغاية. وهذا نشير مرة أخرى إلى اختلاف ابن رشد عن بقية فلاسفة العرب خاصة الفارابي الذي رأى أن هذه السعادة يدور حولها الإنسان عن طريق الاتصال بالعقل الفعال. ويبين لنا

الإشهاد والسياسة عند ابن رشد



ماجد فخري في دراسته عن «فلسفة ابن رشد الأخلاقية، اختلاف ابن رشد عن أسلافه في مسألة الاتصال حيث يرى ابن رشد أن الاتصال هو أن ندرك بالفعل شيئاً مجرداً بالكافة، ماهيته أنه جوهر مفارق، وأنه في نفسه عقل بالفعل، أي العقل الفعال، بينما في تطبيقه على الفصل السابع من الكتاب العاشر من «نicomachian» يكتب بالفن - مثاباً أرسطو - إن موضوع الإدراك الأخير هو التأمل في أفضل الأشياء وهي الأشياء الإلهية دون إشارة إلى العقل الفعال» ويرى فخري في ذلك التردد تأرجحاً بين مذاهب أسلاف ابن رشد المستمدة من الأفلاطونية المحدثة وبين مذهب أرسطو كما فسره الإسكندر الأفروديوسي» ويخلص فخري من ذلك إلى أن الخوض في مسألة الاتصال - وإن كانت من قضايا نظرية المعرفة - فهي تعد من اقتضاها الأخلاقية عند الفلاسفة العرب؛ خاصة الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة حيث اعتبروا الترقى في مدارج العلم النظري المؤدى إلى الاتصال بالعقل الفعال سبيلاً من السبل المفضية إلى السعادة وهي السبل الأخير عندهم وأيضاً عند أرسطو. إن ابن رشد على الرغم من تجارزه مذهب للصنوبر الأفلاطوني المحدث في الإلهيات والتركيز مولجاً فهو لم يتحرر منه تماماً في مجال نظرية المعرفة والأخلاق (٢٢).

الأخلاق والسياسة إذن عدد ابن رشد قسمين من علم واحد، هو العلم العملي، ومن هنا فهو يتناول في جوامع

سياسة أفلاطون بعد الحديث عن الفضائل إمكانية تأصيلها في النفوس حتى تتعاون فيما بينها من حيث هي المخل إلى علم السياسة ولذلك طريقتان: الإقناع والإكراه وبالطبع وسيلة ذلك الطرق الخطابية والشعرية للجمهور والبرهانية للفلاسفة. ويحدد لنا الأسس الكبرى في السياسة في عدة مقولات وهي: إن الإنسان مدني بالطبع، وإن لحياته احتياجات تتكثف ويستحيل توفيرها دون تعاون ومشاركة الآخرين، فالصناعات تتكامل داخل المدينة. وهنا يولاي بين قوى النفس داخل الإنسان والطبقات داخل المدينة، حتى ينتقل إلى ضرورة التربية أو غرس الفضائل في النفوس ووسائل ذلك، ويحرض للرئيس الفيلسوف صفاته وكيفية اختياره والمدينة الفاضلة والمدن الناقصة. بحيث يمكننا القول في النهاية إن ابن رشد في فلسفته السياسية كان أكثر ارتباطاً بأفلاطون وهو يختلف في تصوره للمدينة المثالية عن الفارابي اختلافًا كبيرًا بحيث يمكننا القول إنه كان أقرب لصاحب الجمهورية من صاحب آراء أهل المدينة الفاضلة. ■ (٢٣)

الهوامش والملاحظات والمراجع

١ - د. عبد الرحمن بدرى، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي منشورات دار الآداب، بيروت ١٩٦٥.

2- L.V. Berman: Ibn Rushd's Middle Commentary on The Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew literature paris 1978.

٣ - قدم لنا بيرمان عدة دراسات مثل: ابن باجة وابن ميمون، رسالة دكتوراه الجامعة العبرية ١٩٥٩، ونسخة منقحة للترجمة المبرية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النicomachian، المهاد التذكاري الفاس والسيمن، المجلة للفقه اليهودية فلاديفيا ١٩٦٧، من اليونانية إلى العبرية؛ شموليل بن يهوذا الترميلي فيلسوف ومترجم من القرن الرابع عشر، في الدراسات اليهودية في العصور الوسطى وعصر النهضة، نشره أ. أ. التشان، كمبريدج مارس ١٩٦٧، ومقتطفات من النسخة العبرية المفقودة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق إلى نicomachian، مجلة أرويلين ١٩٦٧، والعمل المشار إليه، أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نicomachian في الأدب العبري في العصور الوسطى، وغيرها.

٤ - كان أفلاطون الفكر الأكثر شيوعاً للقرن الثالث الميلادي لأنه جمع في شخصه أربع تقاليد العالم القديم. فقد كان مسيحياً بدمه، سكندرياً بتربيته الفلسفية رومانياً بدمه التي ازدهرت حسب تعبير الفيلسوف أرسطو في روما من عام ٢٤٤ - ٢٦٩ ولكن يوناني بفكره إذ لم يقع تحت تأثير الثقافة الشرقية.

(٥) - بيرمان: أثر شرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق إلى نicomachian في الأدب العبري الوسيط صفحات ٧٨٨ - ٧٨٩ - ٧٩٠.

٦ - يمكن الرجوع إلى أعمال ابن رشد التالية: - تنهايات للتفاوت، نشره موزيس بويج، دار المشرق، بيروت ١٩٣٠.

- «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة»، نشره محمود قاسم، الأنجلو، لمصر ١٩٥٥.

« فصل المسائل فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال » ، تحقيق د. محمد عمارة ، المؤسسة المصرية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٦ .

٧ - راجع الدراسة التي قدمها د. حسن حنفي بعنوان ابن رشد شارحاً لرسطو في أعمال مؤثر ابن رشد بالجزائر ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزائر عام ١٩٧٨ لتدريه ونشرها في كتابه دراسات إسلامية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ من ٣٧٢،٢١٩ . وقد جاء في دراسة ألكسندر اغدانكو بحثاً عن المساعدة : الأثر الاجتماعي السياسي في الفلسفة العربية الإسلامية أن هذه الشروح على فكرة أرسطو الفلسفية النقية كانت تفكر وهدما لتخليد اسم صاحبها ، وأن التفريق كانت في عديد من الحالات فرصة ملازمة لبسط الفيلسوف لآرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة ص ١٦٩ .

٨ - تحتاج جهود وتفسيرات العرب المعاصرين للفلسفة ابن رشد إلى دراسة مستفيضة تستهدف بيان الجهود العلمية الهائلة بعيداً عن التوظيف الأيديولوجي والوضوح الإحلامي للأعمال السطحية عن الفيلسوف . وفي مقدمة هذه الجهود أعمال محمود قاسم ودراسات كل من الأب قراتي وحسن حنفي وزياد الخضوري وكذلك أعمال عبدالمجيد القلوشي ومحمد المصباحي وجمال الدين الطوي الذي حقق عدداً من أعمال ابن رشد مثل : السماء والعالم ، ورسائل في العلم الطبيعي ، وقد صلاهما عن « القرن الرشد » وقد من لهم الأعمال حول ابن رشد والذي يستحق إشارة خاصة كذلك عمل ماجد فخري وعلي زهير

« البحث في تلفية الفيلسوف عند ابن رشد في كتابه الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة » ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٨ .

9- Averroes on plato's Republic, translated with introduction and Notes By Ralf Iemer, Cornell uni., press Ithaca and London, 1974,

١٠ - أرسطو : الأخلاق ترجمة إسحق بن حنين ، حققه وشرحه وقدم له عبدالحلهم بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩ .

١١ - يقدم لنا الدكتور جورج شماتة قنواً في كتابه مؤلفات ابن رشد بيناً بأعمال ابن رشد السياسية والأخلاقية في لغات غير العربية فيذكر لنا ترجمة هرمان ألمانسي Hermann L' Allendant و ترجمة روبرت جروستوك وكذلك ترجمة شموئيل بن يهودا المرسيلى شرح ابن رشد كتاب الأخلاق إلى ليوترماخوس وكذلك جوامع سياسة أفلاطون وترجمة تودروس تودراسي Todras todrasid Arles كتاب الأخلاق . كما يشير قنواً للدراسات المختلفة التي قدمت حول الأخلاق والسياسة عند ابن رشد مثل :

- Britman, Martin A. : practical, Theoretical, and moral superiority in Averroes in stud. int. Filos, T3, 1971, pp 47 - 45

- Gruzly Hernandez (Miguel) Bica e politica na filosofia Averrois in Rev-portig - Filos t. 17, 1961 pp 127 - 150

ومن أبحاث ندوة باريس حول ابن رشد في سبتمبر ١٩٧٦ يذكر أبحاث لورانس بيرمان أثر للشرح الوسيط لابن رشد لكتاب الأخلاق في الأدب العربي في القرنين الرواسي ودراسة

شلمونيس Schlomo Pines الفلسفة في تدبير المجتمع الإنساني حسب ابن رشد . ومحمد مهدي : الغارابي وابن رشد : بعض ملاحظات على شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون . وتزايد جريجوري الأرشدية ومذهب الأصل السياسي لأديان . وفي ندوة روما (إيرول ١٩٧٧) تشير إلى بحث ماريو جرينباسكي : دراسة بعض نصوص من «الشرح» قد تكون قد أثرت في تكوين رشدية سياسية .

١٢ - يتناول ابن رشد في تلخيص «الفتاوى» المرموزات التالية في تلخيص محاسن الفتاوى الأولى :

« غاية في الشفوية » الخبر الأسوي وأجزائه . في الخبر والذائع .

« مواضع تمييز خبر الخير وصغيره .

« أنواع النصارى : عندنا وطبعاها والغاية من كل منها .

« لقول في المدح والذم والجميل والقيبح والفضيلة والرذيلة .

« لقول في الشكاية والاعتذار .

« الأمور النافعة .

« من هم الذين يسبقون ؟ وما نوع إساءتهم ، وإلى من ؟

« الأموال التجارية والمالعة .

« كيف نعرف أن فلان أصل من فلان ؟

ومن قرات المقالة الثانية :

« لقول في الفتن ومشيروى الفتن والفتناب ودواعي الفتناب .

« لقول في السمكات للفتناب .

« لقول في الصدقة والسحبة .

« لقول في القرب والأمن والشجاعة .

« لقول في العياء والجل .

الإسلاميات والسياسية عند ابن رشد



— للقول في إثبات المنة وشكرها.

— في الاهتمام.

— في النعمة.

— القول في المسد، للقول في القطة.

— للقول في الأسى والأسف؛ للقول في
الغفقات.

— الأخلاق: القول في أخلاق الشباب.

— للقول في أخلاق الشيوخ.

١٣ - أرسطو: الخطابة، للترجمة العربية القديمة،

تحقيق د. عبدالرحمن بدوي.

١٤ - ابن رشد: تلخيص الفطانية حققه وقدم له

عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات.

١٥ - ابن رشد: تلخيص الخطابة تحقيق د. محمد

سليم سالم، المجلس الأعلى للتحسين
الإسلامية، القاهرة ١٩٦٧.

16 - Lerner: Averroes on plato's Re-
public, p. 3

17 - Ibid' p.5.

١٨ - للموضع السابق.

١٩ - راجع دراستنا الأخلاق عند الكندي، أعمال

مؤثر عبد الطام الخامس والثلاثين دمشق ٥
١١ نوفمبر ١٩٩٤.

٢٠ - انظر دراستنا الأخلاق عند ابن سينا،

مجلة دراسات إسلامية الجامعة الإسلامية
بباكستان، إسلام آباد، عدد خاص.

٢١ - راجع مقدمة كتاب **ساجد فقري**، والفكر

الأخلاقي العربي، الدار الأهلية

للشعر والتوزيع، بيروت، ط ٢ عام ١٩٨٦

ص ٩ - ١٤

٢٢ - **ساجد فقري**، «فلسفة ابن رشد

الأخلاقية»، أعمال مؤثر ابن رشد بالجزائر،

١٩٧٨ ص ٧ - ٨.

٢٣ - **طلي زيمور**، «الحكمة العملية أو الأخلاق

والسياسة التعمامية»، دار الطليعة بيروت

١٩٨٨ ص ٤٢٧ - ٤٧٠.



الفصول والغايات

المرطقة والإضطهاد، والفاتيكان
يفصل أسقفيا فرنسيا

٩٦ المرطقة والإضطهاد الديني في الغرب المسيحي، رمسيس عوض.

١٢٤ الأرض تدور تحت أقدام الفاتيكان، ميلاد حلمي.

الهرطقة والإضطهاد الدينى فى الغرب المسيحى

تقدس الصليب وعبادة القديسين والأزوار
عن المعمودية والمهد القديم وإلكار الفالوث
والإيمان بعدم جدوى بناء الكنائس ودفع
الشعور.

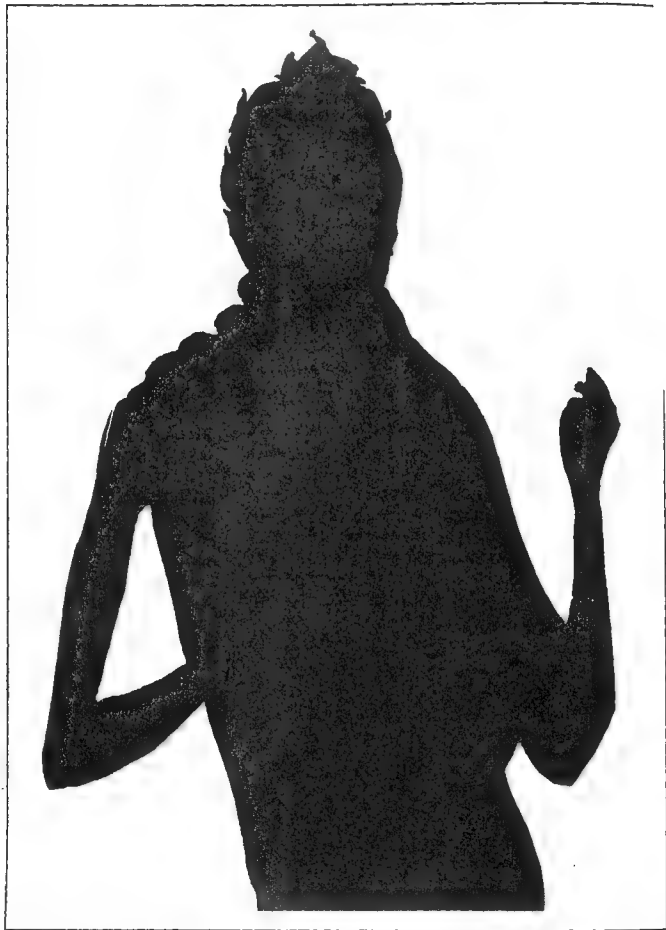
ويرجع صام أثار هذه الهرطقات
غضب رجال الأكثريوس وانزعاجهم فطالبوا
بالتقصص من المهرطقين باستثناء قلة
منقبلة من رجال الكنيسة أمنت بضرورة
التسامح معهم مثل «وازل وأسقف ليج»
بفرنسا. ويؤكد ثقات الباحثين أن الثانية التى
اتسمت بها هرطقة القرن الحادى عشر ليست
الثانية نفسها التى اتسمت بها الهرطقة
المانية لأن ثنائية الأولى ثنائية أخلاقية
تلخص على الإيمان بالمطهر والنقام
وبالتعارض القائم بين شهوات الجسد وسمو
الروح، فى حين أن ثنائية الثانية ثنائية كرنية

ويختلف الدارسون فى تفسير ظاهرة الهرطقة
فبعضهم يرى أنها بدأت كتعبير عن رغبة
الكثيرون المتأجبة فى استئصال شأفة الفساد
للتى تفشت بين رجال الأكثريوس، فى حين
يرى بعضهم الآخر أنها بدأت كنوع من
الملمة الاجتماعية، واحتجاج من جانب
الفقراء على ظلم النبلاء لهم. فقد نشأت
الهرطقة فى مجتمعات ازدهر فيها النظام
الإقطاعى.

اتخذت للهرطقة فى القرنين الحادى
عشر والثانى عشر عدة أشكال بعضها
لا يعارض مع صحيح الدين على الإطلاق،
مثل الزهد والتقصص والإصرار على الطهر
والعفاف إلى جانب معاداة رجال الأكثريوس
والامتناع عن الزواج، وعن تداول بعض
الأطعمة وخاصة اللحوم وأيضاً الامتناع عن

ق ظهرت برادر الهرطقة فى أوروبا
الغربية فى أواخر القرن العاشر حيث
تم اكتشافها فى رافينا بإيطاليا نحو عام
١٩٧٠م ثم فى أسقفية شالون - سيز - مارن
فى فرنسا نحو عام ألف ميلادية. ثم أخذت
الهرطقة تتشد فى القرن الحادى عشر ولكنها
لم تستفحل بصورة تذكر بالشرق إلا فى القرن
الثانى عشر. والملاحظ أن الهرطقة لم تقتصر
على طبقة اجتماعية دون الأخرى فقد
انتشرت بين النبلاء والفلاحين على حد سواء
وبين العلماء والدارسين والجملة والأميين كما
أنها انتشرت بين رجال الدين والطمانيين.

ولم يقتصر انتشار الهرطقة فى أوروبا
على دولة دون الأخرى فقد انتشرت كما
سوف نرى فى فرنسا وإيطاليا وألمانيا وانتقل
بعد ذلك إلى دول البلقان وشرق أوروبا.



تلهض على الإيمان بأن هناك صراعاً أبدياً لا يكتف ولا ينتهى بين قوى الشر وقوى الخير وبين قوى الظلام وقوى النور التي تحكم العالم الذي نعيش فيه. فهو صراع ضغنى وميثاقينويقي وليس ذلك الصراع الأخلاقي الذي يستقر داخل النفس البشرية بين شهوات الجسد والتشوق الروحي نحو المثالية وإكمال. والجدير بالذكر أن معتم الهيرطقة في القرن السادس عشر كانوا أناساً يسمّاه استغزتهم ممارسات الكنيسة الخاطئة وإفساد الأكليريوس.

وتجلى رغبة مهترطقى القرن الحادى عشر فى إصلاح أحوال الكنيسة فى حركتين شمبيتين من حركات الهيرطقة ركزتاً جل اهتمامهما على مطالبة رجال الأكليريوس بالامتناع عن الزواج والانهاى بالزناكاف الكهنوتية. ورغبة منه فى إصلاح حال الكنيسة المال فى مدينة ميلانو قام أبابها جريجورى بمساندة حركة شعبية مهترطقة تعرف باسم اليساتاريا (ومعناها حزب الإصلاح) فضلاً عن أن أسقف كامبراي ألقى فى عام ١٠٧٦ القبض على رجل اسمه «داهيهز دوم» وألقى به همة الهيرطقة لا نفيه إلا هذا الرجل كان شديد التمسك للإصلاحات التي أراد بابا روما إدخالها على الكنيسة الكاثوليكية. ولأنه كان يهاجم بضريبة بيع وشراء الوظائف الكهنوتية. والمصدر بالذكر أن المصادر الضامسة بالهيرطقة فى أوروبا فى القرن الحادى عشر نادرة. ويسمر الباحثون سبب ندرتها لارتباطها الوثيق بحركة الإصلاح الدينى التي تزعمها بابا روما لتطهير كنيسة مما علق بها من أرشباب. فقد استطاعت هذه الحركة الإصلاحية البابوية بزمن ما أن تسترعب عداوة المهترطقين للضاد المستشرى بين رجال الدين. بحيث أصبحت هذه المداوة جزءاً لا يتجزأ من حركة الإصلاح الكنسى الذي تجناه آنذاك بابا روما.

ويذهب الدارسون إلى وجود علاقة بين ظهور الهيرطقة على نطاق واسع فى الغرب فى القرن الحادى عشر وبين التغيرات الهمة التي بدلت تملراً على المجتمع الإقطاعى الأوروبي ومن بين هذه التغيرات

الاجتماعية نشأة كثير من القرى والمدن المستحدثة. فضلاً عن أن التطورات الاقتصادية التي طرأت على الحياة فى القرون الوسطى وزيادة النشاط التجاري أدت إلى شق الطرق الجديدة وتعبئها. الأمر الذي ساعد على سهولة لتقال الهيرطقات من مكان لآخر وانتشارها على نطاق واسع بالمقارنة بالماضى.

لما هيرطقات القرن الثمانى عشر فيرجع ذبوعها إلى جاذبية للداعين لها. ففي الفترة بين عام ١١٠٠ وعام ١٦٤٠ تزعمت بعض الشخصيات القوية والمؤثرة حركات شعبية مهترطقة مثل «ترانشيلم» فى البلاد الوالطة (هولندا وبلجيكا) و«هزرى» من أوزان الذي بدأ نشاطه فى «لى مان» ثم نقل نشاطه إلى البلاد الواقعة فى جنوب فرنسا و«بيتر» من برويز بالقرب من منطقة التقاء نهر الرون بالبحر. وكذلك ظهرت فى فرنسا هيرطقات أخرى بالقرب من سولسون وترويز. وفي منتصف القرن الثمانى ظهرت هيرطقة على يد «إدوى» فى منطقة بريتانى. ولم تقتصر الهيرطقة على فرنسا. ففي روما تزعم «أرنولد» من بريشا حركة هيرطقية قوية انتقلت إلى الجنوب الفرنسى مثل كولبرى وإويج وبات تهنده حيث ظهرت الهيرطقة الكاثارية (أو التطهيرية) التي تعتبر واحدة من أخطر الهيرطقات فى العصر الوسيط على الإطلاق. واستثناء للحركة الكاثارية كان



قادة الهيرطقة هم القساوسة والرهبان والكنهة الذين اعتمدوا على دعوتهم على نغر من العلمانيين تهازيين من غير رجال الأكليريوس. ولم تكن هذه الهيرطقات مجرد تجمعات محدودة العدد بل حركات شعبية كاسحة. فضلاً عن أن هؤلاء المهترطقين رغبوا لاختلافهم وتوهم لم يحاولوا الانضمام فى ملا مستقلة ونحل منفصلة. إذ كانت الخلافات لثلاهوتية لا تهمهم. بل لو كثير. بل كانوا يجتمعون على شىء واحد هو الإصرار على مقاسد الكنيسة ومبادئها. وكانوا جميعاً يتحذرون الرغبة فى إصلاح ما أوجع من أحوالها.

وسمى هذا أن السخط على أحوال الكنيسة المتردية هو الشىء الوحيد الذي كان يحركهم. فلا غرو إذا رأيناهم يبدون عن طائفة من الأفكار الصاعدة لمشاعر عامة المسيحيين برهه عام ورجال الأكليريوس برهه خاص مثل القول بعدم جدوى بناء الكنائس والتشكيك فى تكريس الأمتحية ورفض دفع الضور. وسادت سعة المهترطق «بيتر» فى برويز لأنه تجرأ على الصليب. وطلب بعدم تقديسه. ويقال إن المهترطقين «ترانشيلم» و«هزرى» كفراً كل مسيحى لاتباعهما. ورفض المهترطقون التنازل على يد أى قسيس عرف بشره أو سوء خلقه.

فحتى يكون سر التنازل مقدماً لابد أن يأتى من رجل دين تقى وبار. وكان «أرنولد» من بريشا من أشد هؤلاء الفوارج فى الهجوم على رجال الأكليريوس. وأنكر «بيتر» من برويز والهيرطقة القرييون من «ترويز» سر مهم من أسرار الكنيسة هو تحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ونمه. كما أن الغالبية العظمى منهم أمثروا بمدم صمعة الصمعية إذا حدثت فى فترة الطفولة. وذهب هنرى إلى أنه ليس من الضرورى أن يعترف المسيحى بذنوبه للكان أو القسيس. ولكن هؤلاء المهترطقين اختلقوا فيما بينهم بشأن الزواج فالبعض حله والبعض الآخر حرمة مطلقاً فالبعض الهيرطقة فى المنطقة التجارية لسراسون. ولكن المهترطق هنرى شجع أتباعه من لى مان على الزواج دون أى تقديس من

جانبه لرباط الزوجية أما الهرطقة في كولوني قسموها بالزواج فقط بين الذكور البكر والإناث البكر. وفكر كثير من الهرطقين جدوى الصلاة على أرواح الأموتى. كما افكر هرطقة كولونى وجود المطهر الذى تؤمن به الكنيسة الكاثوليكية. والمثل الأعلى لئذى احبته كل متهرطين ووضعه نصب أعينهم هو طهارة حياة الرسل ومسلطها. وإنها مفارقة لها لمحب أن يصبح هذا المثل الأعلى الذى صرقت جموع المسيحيين شرقاً إلى تحقيقه مصدر قلق وإزعاج لا حد لهما السلطة الكنسية. ولم يكتف الهرطقون بالانقضاء بحياة ترسل بل أسسوا على ضرورة الدعوة إليها والتبشير بها. ويسر لنا هذا السر في انتشار الهرطق المحبول في تلك الفترة الذى لايفنا بوجوب بقاع الأرض داعياً إلى حياة الطهر والبقاء. ومما زاد من الهيلة أن البابا جريجورى السابع نفسه (حوالى عام ١٠٢١ - ١٠٨٥) ذهب إلى القول بطلان التناول الذى يتم عن طريق قميص فاسد أو فاسق. ورغم أن هذا البابا تراجع فيما بعد عن هذا رأى فقد كان كفيلاً بنشوكه فصاعداً كبيرة من المسيحيين في قيمة القناديس والتناولات التى يقوم بها قميص سبى الخلق. وكان من الطبيعى أن يتجه كثير من المسيحيين إلى حياة تربية بالمهرطقات التى شاعت في القرن الحادى عشر نوردها حسب ترتيبها الزمنى.

قبل أن نتناول أبرز الهرطقات الغربية التى ظهرت في وقت مبكر في كل من إيطاليا وفرنسا وأسبانيا في القرن الحادى عشر نبدأ بهرطقة وجدت استجابة من بعض الناس رغم غرابتها ورغم أنها ليست هرطقة بالمعنى المؤلف. فهي نوع من الخيلاء والزهر الأدبى يذكرنا بغرور «فاوست» بطله الرفور، وقد تركه لنا المزيخ «رالف جلدس» المعروف باسم «رالف الأصم» سجلاً بالمهرطقات التى شاعت في القرن الحادى عشر نوردها حسب ترتيبها الزمنى.

١ - نبدأ بهرطقة عالم متفقه في علم النحو اسمه «فيلجارد» يرجع تاريخها إلى عام ٩٧٠ تقريباً. ظهر «فيلجارد» في ميانه

ترافينا الإيطالى الواقع على بحر الأديريتك ولدعى أن أكبر شعراء ثلاثينية «فهرجون» و«هورام» و«جومتان» زاروه في تسللم وشكروه على سمة محبوساته وثقة معرفته بأدبهم لثقتهم وعنده جعفر اسمه في لوح لخساندين ورأى فيهنجارد أن أدب هؤلاء أشعراء تسللم يستحق ما يستحقه لكتاب مقدس نفسه من احترام وتبجيل وكشف «يطرس» أسقف رافينا هرطقه كلى أخضعها لسلطات الكنسية بدد السيف.

غير أن هذا لم يمنع من تنكسك هذه الهرطقة وميلاتها من إيطاليا إلى أسبانيا عبر جزيرة سردينيا، ولكن الكاثوليك نجحوا في التصدي لها بكل قوة وعزم.

٢ - وهناك أيضاً قصة «لوتارد» للفلاح المهرطق الآتى من قرية فيرويس في أسقبة «شالون سيرمارن» للفرنسية ويرجع تاريخ هذه القصة إلى نحو عام ١٠٠٠م. ومفادها أن هذا الفلاح أصابه الإعياء من جراه يوم صمل شاق في الحقل فخطبه للدم ورأى في منامه سرباً من الدحل يهاجمه بشراسة ويدخل جسده من لفحات الحسامية فيه ثم يطلق ليخرج من فمه كالصاروخ وهو يسومه من الحلب بدغائه ويصم أذنيه بطيونه الزهيب المزعج. وهذا له أن للدحل يكسه ويلقى إليه أوامر رنواهى للكتاب المقدس لئذى ادعى أنه أوحى إليه بجموعة



من تنصرفات غريبة. فما إن عاد إلى بيته حتى طرد زوجته منه ثم ذهب إلى الكنيسة ليصلى فأفكس بتسليط رجليه صورة المسيح وقام بتكسيرة أمام دهن ملتحاحين وأمل شقوية فبين اعتقدوا أن مساً من الجنون قد أصابه. ولكن هذا المهرطق استمطع أن يقع هؤلاء التيسام بسلامة تصرفاته، وأن الله قد أوحى إليه بها. وأيس من شك أن دعويته لهم بالاستماع عن دفع العشر قد رقت في عيونهم «إلى جانب ذلك ذهب لوتارد في هرطقه إلى حد تقول إنه لا يلبس علباً أن تصدق كل ما جاء على لسان الأنبياء، فبعض مقلادو مفيد وبعض الآخر غير مفيد. وكان في الأسقبة أسقف عالم عجوز يدعى «جويون» تصدى لهرةطة الرجل وقام بحصنها وتخليدها، الأمر الذى جعل أتباعه يلغضون عنه فاختار هذا المهرطق بأن تلقى بنفسه في بحر عميقة. ويقال إن الهرطقة البريجيمية التى ظهرت فيما بعد تأثرت بأفكاره. ويقال أيضاً إن المهرطق «لوتارد» كان يمانى مرض الأرجورية لئذى تظهر بعض أعراضه في شعور القمصان به بأن أعماه التناسلية تصترق. والجنون بالمثل أنه تكرر ظهور الهرطقة عدة مرات في منطقة «شالون سيرمارن».

٣ - ويوجد سجل لهرطقة انتشرت على نطاق واسع في أرويانز الفرنسية عام ١٠٢٢ تشترك في استحداثها والترويج لها عدد من العلماء والنبلاء ورجال الأكاديم. وميزت هذه الهرطقة بالدعوة إلى الدرسجية، أى الإيمان بأن تجسد المسيح وصلبه كان وهماً خفصاً وليس حقيقة واقعة. فضلاً عن أنها تميزت بالتركيز على الحياة الروحية الخاصة، وقد ارتبطت هرطقة أرويانز بمبدأ عبادة أشميطان. وقد سجل وقائع هذه الهرطقة زهاب اسمه «بولس» يلتمس إلى طائفة البينكتين. يقول الزهاب بولس إنه في عام ١٠٢٢ اتضح أن عبدة على الأقل من قسامة الصليب المقدس في مدينة أرويانز كانوا من أتباع المذهب المانى. وبدأ حاول المسولون عن الكنيسة إرجاعهم إلى صوابهم وإعادتهم إلى رشدهم فقد ركبوا رصومهم وسدوا من غيهم فقام «دويرته»

ملك فرنسا بهزيم من وغانفهم الكهنوتية ثم صاقيهم بالحق. وكان هؤلاء المهرطقون من أنواع فلاح من يبرجوردي احدى القنطرة على عمل المعوزات مستحبوا في ذلك برماد جثث بعض الأطفال حملة معه في كل مكان يذهب إليه يسلوه لأي شخص فيجوله على الفور إلى واحد من أتباع الكهنوت الساني. وكان هؤلاء المهرطقون يمدون للديوان الذي تصوره على هيئة إنسان حشي ثم في شكل ملاك من اور وكثهم يرمي بالمال الزفير وكان هؤلاء المهرطقة يحرصون على إخفاء مهرطقتهم ويظهرون بإخلاصهم للمعونة المسيحية. وقد لجأوا إلى هذا التصويه بعد اكتشاف شبكة من «الساينين» في تولوز وفي عدة أماكن أخرى مثل كروين، ندرجة أن كاهناً اسمه هيوالتوس استطاع أن يخدع جميع المحطين به رغب أنه كان من أشد الناس استمساكاً بهرطقته وبعد وفاته بنحو ثلاث سنوات اكتشف المسلمون عن الكتيبة مهرطقة فقام أسقف «أولالرويه» بإخراج جثته من قبره وألقى بها في أرض فعاضا للقماعة والمخلطات. واليهود بالذات أن واحداً من العشرة المهرطقين الذين قام «^١» بإحراقهم واسمه «لويش» كان أثوراً لديه وزيراً عليه. وأن هؤلاء المهرطقين ظلوا لآخر لحظة في حياتهم مومنين بسلامة مرقهم، لدرجة أنهم كانوا مفتحين تماماً بأن النار لن تؤثر فيهم، فقد أخذوا يضاحكون عندما أرتقم جلاذوتهم في نعرتهم تهديداً لإتقانهم في النار التي ألتهمتهم جميعاً ونفختهم عظامهم.

ويستطرد «رالف جلينش شارحاً للدر الذي لعبه النبيل «أريفاست» مايل دوقيات نورماندى في كشف اللثاب عن هرطقة أوريليانز، كان هناك قسيس اسمه هريبرت سافر إلى أوريليانز لطلب النعم، ولكنه وقع في شرك الهرطقة عندما تعرف باثنين من عاة المهرطقين اسمهما «ستيلين» و«المسويوس». وحاول هريبرت من جانبه أن يهذب رينيه إلى الهرطقة وأدرك أريفاست خطورة الضلالة التي تردى فيها هذا الرجل فقام بإبلاغ الدوق «ديشاريه» بها ثم طلب إلى هذا الدوق أن يدلى بتبليغ الملك «روبرت»

بوجود سم الهرطقة الزعانف في مملكته كما طلب أيضاً من الملك أن يريده في مساعيه لتطهير البلاد منها، وبالفعل أمر الملك «أريفاست» أن يسافر بنفسه إلى أوريليانز كي يقف على أسرار «هريبرت» والمشتريين معه في الهرطقة وفي الطريق إلى أوريليانز قابل «أريفاست» قسيساً حكيماً ومترناً اسمه «إيفسار» فالتقى لديه المشورة فقصه «إيفسار» أن يدوم بالذهاب إلى الكتيبة والصلاة فيها، حتى يهديه الله إلى اتباع الأسلوب الأمثل في التعامل مع هذه المشكلة، ونصحه «إيفسار» أن يتظاهر بالافتتاح وآراء «هريبرت» المهرطقة حتى لطمان إليه رباح. إليه بكافة معتقدات جامعاته المخالفة لتعاليم الكتيبة الكاثوليكية، وملا أن المسيح ليس ابن مريم العذراء، وأنه لم يهذب من أجل البشر وأنه في الحقيقة لم يكن في قبر كما أنه لم يقم من الأموات. وبالإضافة إلى ذلك ذهب مهرطقو أوريليانز إلى أن المعمودية لتطهير الإنسان من الذنوب وأن الخبز والخمر لا يتحولان في القتل إلى جسد المسيح ونعمه.

وكان من عادة مهرطقى أوريليانز أن يجتمعوا في بعض الأمسيات في بيت معين حيث يحمل كل واحد منهم في يده صنوبراً. ويظل الحشمة ينشدون الأغاني والأمازيج حتى يخف إليهم أن شوطاً في صورة وحش



قد حل عليهم، عندئذ يسارع الحشمة إلى إطفاء الأنوار التي بأيديهم وما إن يذهب الظلام الدامس حتى تمتد يد كل رجل منهم إلى أقرب امرأة، سواء أكانت أماً أم أختاً أم راهبة، ويهرس الجنس معها دون أننى شعور بالذنب، فإذا أدت هذه الممارسات الجنسية إلى إنجاب طفل فإنهم وحضرته في اليوم الخامس من مولده، ويضعون نازراً عظيمه ويقنون فيها بالمثل حتى يتحول إلى حفة من الرماد عندئذ يأخذها الحشمة ويحيطونها بكل مظاهر التهجول والتقدس، وكأنها جسد المسيح. وكانوا يسلطون جاذباً من هذا الرماد على كل مريض على وشك الموت.

وبعد أن قام «أريفاست» بكشف أسرارهم وتبليغ الملك «روبرت» وزوجته الملكة «كونستانس» (١١٥٤ - ١١٩٨) عنهم اقتدى الجميع بهم «أريفاست» مكين بالأغلال إلى كتيبة الصليب المقدس، وهي الكتيبة نفسها التي كان القساوسة المهرطقون يمارسون فيها شعائر المسيحية التي تظاهروا بالإيمان بها.

وحضر الملك والملكة والأساقفة لاستجواب المهرطقين الذين كانوا على دراية عظيمة بالكتاب المقدس. ولكنهم حاوروا وتلوا مستجوبهم الذين فشلوا في الحصول على اعتراف منهم فواجههم «أريفاست» بحقيقة معتقداتهم فأسقط في أيديهم، واضطروا إلى الاعتراف بهرطقتهم. وعقروا على ولادة المسيح من العذراء مريم بقرلهم. إن مثل هذه الولادة لا تتفق مع سنة الطبيعة. ومن ثم فإنها تتنافى مع قوانين الخالق ومشيعه وحيناً حاول الأساقفة إقناعهم بالحول عن أفكارهم المهرطقة، فقد استمروا في عنادهم وتحديهم وقالوا لمن يستجوبهم: «أفعلوا بنا ما شئتم إن لنا ملكاً يحكم في السماء، وسوف يرفعنا إليه ويجلسنا عن يمينه ويضع أكاليل الفار على رؤوسنا. وأمام هذا التحدى التصارخ لم يجد الأساقفة مفرأ من نزع ملابس الكهوت عن القساوسة المهرطقين، وكانت جموع الشعب المناهض تقدم الكتيبة للفلك بهم بداخلها لولا أن الملكة كونستانس وقفت

بنفسها على الباب لتمتعهم من الدخول، وعندما مر الهرطيق «ستيفان» كاهن اعتراف الملك السابق أمامها مزينة بالعصا على إحدى عيديه فقفلت، ولم يرجع عن ضلالة الهرطقة سوى قيس وراعية، ولقداد الحصن بقية الهرطيقين خارج أسوار أورليانز حيث تم حرقهم. وكانت هذه الهرطقة هي أول حادثة حرق في أوروبا على مدار قرون طويلة، وذلك منذ إحراق البروسيليين الهرطيقين عام ٣٨٣ في أفلا بأسبانيا بتهمة ممارسة السحر، لأن الأعراف آنذاك كانت لا تجوز إعدام الهرطق، حتى ولو كان القاتلون الروماني يجهزها، في حين أنها أجازت إحراق السحرة، والجدير بالذكر أن اللهتك الذي مارسه هؤلاء الهرطيقين في أورليانز يتكرن باللهك الذي مارسه بعض الطوائف الفلوسوفية في القرون الرابع المولدى.

وتدل محاكمة الهرطقة في أورليانز على أنهم لم يعرضوا للتعذيب البدني أو العقلي الذي تعرض له الهرطيقون فيما بعد أثناء مثولهم أمام محاكم التفتيش، واللافت للنظر أن الهرطقة في أورليانز بدأت على أيدي مجموعة من القساوسة ثم انتقلت خارج نطاق الأكاديمي إلى بعض للهباء وأفراد المجتمع من غير رجال الدين، ويصل بعض المؤرخين إلى الاعتقاد أن هذه الهرطقة ليست نابعة من فرنسا، ولكنها جاءت من المنطقة التي تعرف الآن باسم بلغاريا حيث انتشرت على أيدي الهرطيقين البوجيميين لتزداد بعد ذلك في أرجاء الإمبراطورية البيزنطية. ورغم أن محاكمة الهرطيقين في أورليانز قد تكون لها أسبابها السياسية فليس هناك أدنى ريب في صحة تهمة الهرطقة الموجهة إليهم.

هذه قصة أول إحراق الهرطيقين في أوروبا في السمر الرسيوط.

(٤) وفي عام ١٠٢٥ ظهرت جماعة من الهرطيقين الفرنسيين في منطقة أراس كامبراي التي كان الأسقف «جيرار الأول» (١٠١٣ - ١٠٤٨) يرعى شعوبها الدينية. ويبدو أن الأسقف تراسى إلى سماعه وجود

هؤلاء الهرطيقين أثناء إحدى زيارته للأشقيية فلم يلقاهم عنيهم ولالزج بهم في السجن. وكتب هذا الأسقف إلى زميله روجر أسقف شالون يحث عليه باللائمة لقلته في اكتشاف أمرهم وسهولة انخداعهم بهم وتسامله معهم. ومن المعتقد أن هرطقة أراس - كامبراي نشأت أصلا في إيطاليا على يد زعيم يدعى «جوندولفو» ثم انتقلت بعد ذلك إلى فرنسا وأمر الأسقف جيرار بسجن هؤلاء الهرطقة لمدة ثلاثة أيام على نمة التحقيق تعرضوا فيها على ما يبدو للتعذيب، كما أصدر هذا الأسقف تعليماته إلى جميع الرهبان والقساوسة في أسقفية بالميصم الانقلاعى يوما كامسلا على أمل أن يرجع هؤلاء الهرطيقون عن غيهم وضلالهم. وبعد مرور ثلاثة أيام على اللزج بهم في السجن خرج الأسقف «جيرار» في مركب مهيب بصحبته رؤساء القمامسة حاملين الصليان ونسفا من الكتاب المقدس بجمعهم بقية الكهنة والشعب، وتوجه هذا المركب الحافل المهيب إلى الكنيسة ليستمع إلى المحاكمة الرسمية لهؤلاء الهرطقة الذين اعتدروا بأنهم من مريدي «جوندولفو» وأتباعه، وألقى الأسقف «جيرار» محاضرة مستفيضة حول قواعد الإيمان الأصول على مصامع الحاضرين، ساءا كاترا هرطقة لم من رجال الكنيسة. وأخذ الأسقف يقارع هرطقة «أراس» كامبراي، المجة بالمجة فاستغفر منهم أنهم:



١ - يتكرون أهمية المعمودية لأن هذه المعمودية لا تصنع وقرع الطلق المتعد في الزلا في قابل حياته.

٢ - أنهم يتكرون تحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح بدمه.

٣ - أنهم يتكرون أن الكنيسة هي بيت الله.

٤ - أنهم يتكرون المذبح واستخدام البخور.

٥ - ويعترضون على استخدام أجراس الكنيسة.

٦ - ويؤذون مهنة الكهنة.

٧ - وأيضاً يعترضون على دفن الموتى في الأماكن المقدسة.

٨ - وعلى الصلاة على أرواحهم.

٩ - ويتكرون جدوى التوبة.

١٠ - وجدوى الاعتراف.

١١ - وإشاد الترانيم.

١٢ - وتبجيل الصليب وتقدسه.

١٣ - ويضعون أيضاً على الزواج.

١٤ - وعلى صور المسيح على الصليب وللقديسين لأها من صنع البشر.

١٥ - فضلا عن اعتراضهم على التركيب الهرمى للكنيسة.

ويذكر أن الكنيسة الغربية في قرون العادى عشر واجهت مشاكل كثيرة بسبب مطالبها رجال الأكليروس بالامتناع عن الزواج ومطالبة الناس العاديين من غير رجال الأكليروس بضروة اكتنائهم بزوجة واحدة، الأمر الذي أثار ضيقهم وحقهم واعتبروه تدخلا لأمور له من جانب الكنيسة في حياتهم الجنسية. فقد درج كثير منهم على اقتناء المحظيات والجرارى. ورغم أن الأسقف جيرار نفسه نادى بأن الزواج المسيحي الذي يرضى عنه الله يهدف فقط إلى إنجاب الذرية والأطفال ولا يهدف إلى الانغماس في شهوات الجسد، فإنه اعترض على دعوة الهرطيقين في أراس - كامبراي إلى نبذ الزواج تماما، والجدير بالذكر أن موقف هؤلاء الهرطيقين السعادي للكنيسة

كان نتيجة إيمانهم بأن الفرد ملول مسلوقة مباشرة عن ممارسة التسليحة. فشلا عن أن هذا العار النظام الكنسي أصبح ظاهرة وتسم بها الخرجيون على الكنيسة في القرنين الحادى عشر والثانى عشر. والجدير بالذكر أيضا أن هراقلية أراس - كامبراي دعا إلى ضرورة كتب القوت بريق الجبين والتمرح بينهم وبين زملائهم في رأى والمعتدة.

وفي نهاية الأمر استطاع الأسقف أن يفتح مهرطقى أراس - كامبراي وفيه من البسلاء والأكرمين بالرجوع عن ضلالتهم. وكتب الأسقف بياناً بهذا الشأن باللغة اللاتينية، ويطلب إلى هؤلاء الهراقلية البسلاء التوقيع عليه، أو الموافقة على ما جاء به. ونظرا لجهل هؤلاء الهراقلية باللغة اللاتينية فقد طلبوا من الأسقف وزجاله ترجمة هذا البيان إلى اللغة الشعبية الدارجة التي يفهمونها. وبمجرد موافقة هراقلية أراس - كامبراي على هذا البيان أطلعت السلطات الكنسية سراحهم وبسحت لهم بالعودة إلى بيوتهم دون توقيع أدنى عقاب عليهم.

٥ - وقعت ثانی حادثة إحقاق للهراقلية نحو عام ١٠٢٨ بمدينة ميلانو بإيطاليا. وكانت ظروفها على النحو التالي:

كان أريهرت، رئيس أساقفة ميلانو في جولة تفتيدية لشعب كنيسه يصحبه عدد من الفرسان. وبما إلى سمع انتشار الهراقلية في قلة مولديورت في أبرشية أسق التوقفة في جنرب توبين. وكان زعيم الهراقلية في تلك القلة رجلا اسمه «جوسارد» لا يذكر لنا التاريخ إذا كان علمانيا أم من رجال الدين. ويرى لاندولف الذي عاش في ميلانو في وقت قريب من حدوث هذه الواقعة أن رئيس أساقفة ميلانو استعاده لاستجوابه. فلما ملأ أمامه لم يحاول الإنكار على الإطلاق، على عكس هراقلية أوربانز الذين سماوا في بادئ الأمر إلى إخفاء هراقلتهم، واعترف جوسارد أنهم يؤمنون بالظهر والعقاف ويعاملون زوجاتهم معاملة الأمهات والأخوات، وأنهم يمتنعون عن أكل للحوم ولا ينفكون عن الصلاة ليل نهار. فضلا عن أنهم يعيشون على الشاح ويقسمون الحياة

قيما بينهم ويؤمنون بالأب والآدين والروح القدس. وهنا اشتم ونوس أساقفة ميلانو راحة الهراقلية في مفهومه عن الثلاثي فطلب منه أن يوضح بالتفصيل رأيه في هذا الموضوع وأجاب «جوسارد» بقوله: «الذي أعده الأب هو الله الخفاند الذي خلق كل الأشياء» البداية والذى تستمد منه كل الكائنات وجودها. والذى أعده الآين هو روح الإنسان الذي يؤثّر الله ويحميه. والذى أسميه الروح القدس هو إدراك الحقائق الشقيقة التي تمك من مسيرة جميع الأشياء كل على الفصل.

وعندئذ سأله أريهرت: «يا صديقي ماذا تقول عن رينا يسوع المسيح الذي ولدته مريم العذراء» كلمة الأب؟ فأجاب بقوله: «الذي تدعوه يسوع المسيح هو روح الإنسان المولود بالجسد من مريم العذراء، أي المولود من الكتاب المقدس أما الروح القدس فهو الإدراك الفنى والفصل للكتاب المقدس». وبمخذ سأل رئيس الأساقفة عن الحكمة في إقدام الجماعة على الزواج ماداموا لا يهفون إلى إنجاب الذرية واستمرار الجنس البشرى. فأجاب الهرطق «جوسارد» بقوله: لو أن كل الجنس البشرى لتفق على عدم ممارسة فساد الجنس فإن البشرية سوف يتم إنجابها كاللحم بلاصلة رحم. ثم طرح رئيس الأساقفة على «جوسارد» السؤال التالي: هل تتم مغفرة للخطايا عن طريق لبسها أو الأسقف أو التقيس؟ فأجاب بقوله: «ليس لدينا كاهن

رومانى أعلى. ولكن لنا كاهندا للخاص بنا الذى يقوم بزيارة أحنوتا المبحطرين في كل أرجاء العالم وعندما يحضر الله لنا فسوف يتولى غفران خطايانا. وأختتم «جوسارد» هراقلته بقوله إن جماعته لاتبه بأى عذاب قد يلحقه الآخرون بها وإنه إذا حدث أن راحدا منها أصبح على عفا الموت يقوم زميل له بالتسجيل بولائه. وهكذا تأكد رئيس أساقفة ميلانو من هراقلية جماعة قلة مونفغورت فأمر جنده وفرسانه بالتوجه إلى هذه القلة وإحضار كل من يعيشون فيها ومن بينهم كونتيسة استطاع الهرطقون أن يجمعوها إلى صفوفهم. ومن القريب أن هذه الحركة وجدت من عمالة الناس من يحفظ عليها غور أن عالية القوم أصروا على القضاء عليها دون أن يعثروا باعتراضات رئيس الأساقفة، فأقاموا عشتا ضخما أضرموا فيه الليران ثم أقاموا جبراره ملبيا ترتفع عليه صورة السيد المسيح وخيروا الجماعة بين الموت حرأ أو الذرية والاعتراض بالصليب، وخاف بعضهم على حياتهم فأعلنوا توبتهم. ولكن الغالبية العظمى لم يبالوا بالموت بل وضموا أنفسهم على عيونهم وقفروا في قلب اللهب ليحولوا إلى رماد. وبعدأ حاول رئيس الأساقفة أن يهدى الكونتييسة للصلاة إلى سواء السيد، فقد ظل ورجاله يجادلونها ثلاثة أيام محاصرة لها ترموى ولكن دون فائدة.

ويختلف الهراقلية الإطاليوسون في مونفغورت عن الهراقلية الفرنسيين في أوربانز في بعض الوجوه أهمها: أن هراقلية أوربانز يتكونون أصلا من رجال أكثريوس استطاعوا أن يضمنوا إليهم نفرا من عالية القوم من غير رجال الدين. فضلا عن أن هراقلية أوربانز كانت جماعة سرية انصرفت إلى بحث المسائل اللاهوتية ومناقشتها. أما هراقلية قلة مونفغورت فيكونون أساسا من علمانيين من خارج الكنيسة معظمهم من العسكر وكثاباتهم. وقد نجح هراقلية مونفغورت في اجتذاب بعض النبلاء إلى صفوفهم وأيضا بعض السلاطين الذين يعيشون في المناطق المجاورة لمدينة ميلانو. ويرجع خطرهم على الكنيسة إلى أنهم كانوا يجولون من آيات الكتاب المقدس الأساس



الذى تنبئ عليه حياتهم اليومية ويتصرفون كخصاوسة صالحين.

٦- وفي الفكرة بين عامى ١٠٤٣ و١٠٤٨ انحصرت فى منطقة «شالون سورماين» الفرنسية الهيرطقة المانية على نطاق واسع. واسعدت الحيرة بأسقف المنطقة آنذاك «روجر الشالى»، ولم يعرف كيف يتصدى لهذا الخطر المتفاجف، فأرسل خطاباً إلى «وارى» أسقف منطقة لوبج وتلمس لديه النصيح والمشورة. وكان «وارى» محروفاً بحكمته ورجاحة عقله وبقاؤه عن استقلال الكنيسة من أى تدخل مدنى أو عرطمانى فى شئونها. وقد بلغ «وارى» فى المحبة ورجاحة العقل حداً جعل الإمبراطور «هنرى الثالث» يستشره فى بعض المسائل.

وشكا الأسقف «روجر الشالى» إلى «وارى» من أن هؤلاء المهرطقين المانيين يحرمون الزواج وأكل اللحم وقتل الحيوان عملاً برصية الله فى العهد القديم، لاقتل، وبعد أن شرح «وارى» المفهوم الصحيح لهذه الرصية، وكيف أنها تلى تحريم قتل النفس البشرية استفاض فى الحديث عن ضرورة التحلى بالصبر مع هؤلاء المهرطقين اقتداء بالمثل الذى ضربه السيد المسيح عن تركه «الزبان» يصر مع المنطقة حتى تحين ساعة الصعد. يقول الإصماع الثالث عشر فى إنجيل متى فى هذا الشأن: «يشبه ملكوت السموات إنساناً زرع زرعاً جيداً فى حقله. وغبما الناس نيام جاء عدوه وزرع زولاً وسط المنطقة وبعنى قلما طلع اللبائ وصنع ثمرأ حينئذ ظهر الزولان أيضاً فجاء عبيد رب البيت وقالوا له: يا سيد أين زرعأ جيدأ زرعيت فى حقلك. فمن أين له زولان. فقال لهم: إنسان عدو فعل هذا. فقال له العبيد: أتريد أن نذهب ونجمعه فقال: لا. فلا تقموا المنطقة مع الزولان وأتم جمعهم. دعوهمأ يمدان كلامها مسأ إلى الصعد، وفى وقت الحصاد أقول للعصادين اجمعوا أولاً الزولان واحزموه حزمأ ليحرق. وأما المنطقة فاجمعوها إلى مخزنى».

يقول الأسقف «وارى» إن المسيح ضرب هذا المثل ليوهم أتباعه ضرورة التحلى بالصبر

فى التعامل مع البشر لأن اقتلاع الزولان فى غير الوقت المناسب سوف يؤثر تأثيراً سلبياً على نمو المنطقة وأرتفع. وعلق «وارى» أيضاً على رغبة الشعب الفرنسى المارمى فى الفك بالمهرطقين بقوله: إن طبايعهم حادة وعيفة ويميلون إلى سفك الدماء فقد بلغ بهم الأمر أنهم يوجهون تهمة الهرطقة إلى الأفراد، لا لشيء إلا لأن وجعهم تملها الحسرة لاعتقادهم أن المهرطق مشغول اللبال على الدوام، وأن الدم يغوص عن وجهه، لم يفرح «وارى» على زميله الأسقف «روجر الثالث» أن يكفى بحريمان المهرطقين من الكنيسة. ويذكر راوى واقعة الهرطقة فى شالون «سورمان» أنه حدث فى مدينة جوسلار أن السلطات الكنسية شقت بعض التهمين بالمهرطقة، وأن «وارى» لوكان موجوداً لما سمح بقتل هؤلاء المتهمين. فقد انضج من الاستقصاء والتحقيقات أن كل جناية هؤلاء المتهمين بالمهرطقة تتلخص فى رفضهم الامتثال لأمر أحد الأساقفة لهم ببيع كنكوت لأن سفك دماء المبريان كان يخالف مبادئ

والجدير بالذكر أن حركة مهرطقة أخرى تحرف باسم «سلام الله» ظهرت فى «أكويين» وناعت بين الناس ذوعاً عظيماً يفرق هرطقى أرويانز وقلمة مونفورث.

وقد سجل أخبار هذه الحركة الموزع الفرنسى «أنيهار شاربان» يقول «شاربان»



إن حركة «سلام الله» استمدت أفكارها من المذهب المائى وأنها أكثر المعبودية وأمية للصلوب والزواج وأكل اللحم وبدأ أتباع حركة سلام الله وكانهم يعيشون عيشة النساك والزاهدين فى حين أنهم كانوا فى الواقع يمارسون كافة ضروب الفسق والانحلال. ويقال إن السبب فى نشأة هذه الهرطقة ونبوها هو شركه عامة الناس فى تصرفات رجال الأكلوريوس الشعة، إذ قيل إن راهباً فاجراً اسمه «جولرى» حاول الاعتداء على امرأة دخلت كنيسة البارثينا فى مدينة «لومبورج» وأن مسئله أشتان كان السبب المباشر فى إشاعة الذعر بين أفراد الشعب وفى استيلائهم من رجال الكنيسة الذين رأوا فى الخروج على تمليلها وإتباع المانية وسيلة للاعتراض على مفاسدها.

ويرجع الموزعون أن حركة «سلام الله» المهرطقة نشأت عام ٩٧٥ على يد أسقف اسمه «جاي» أقسم أمام جمع من العلمانيين على المحافظة على السلام، ومجانبة متككات الكنيسة والفقراء. وقد ازدهرت حركة «سلام الله» كما أسلفنا فى مدينة أكويين تحت رعايته «الدوق» «وليم الشامس» (٩٩٠ - ١٠١٣)، ويصف الموزع «أنيهار شاربان» كيف أن جموع الشعب التفت حول هذا الدوق فى غمرة فرحتها بذكرى مرور ألف عام على ميلاد السيد المسيح. وساعدت هذه النسبة الدينية على لتحام جميع طوائف الشعب الأغنياء منهم والفقراء وإلهاب حماسهم الدينى. ولكن هذا للتحام سرعان ما تهدد، فقد أثار ككليريون الانضمام إلى صفوف الحركة المانية المهرطقة المعبودية باسم «سلام الله» التى زدرت كافة تنظيمات الكنيسة الكاثوليكية وخصاسة بسبب المبالى التى شاعت بين رجالها آنذاك.

هرطقات أوروبية باكرة:

يجدر بنا أن نذكر أن ظهور الهرطقات فى أوروبا الغربية اتقن بغزو قبائل البربر لها عقب الهنار الإمبراطورية الرومانية. فالهرطقة الأريوسية التى ظهرت فى القرن الرابع ولتى تذكر لاموت للمسيح دخلت أرواست ألمانيا على يد المهرطق المجرمانى

«الغلام»، ويلاحظ أن الكنيسة بذلت جهداً جهيداً حتى استعادت في نهاية الأمر أن تغلب على هذه الهرطقة.

لقد كانت الكنيسة قبل سقوط الدولة الرومانية لا تشرع بالفخر ويتهددها من ناحية المهرطقين الذين لم يحدوا أن يكفروا بمجرد علماء لا هرت أفراد جمع بهم للشطط للفكرى دون أن يكون لهذا الجسم أو أثر في الجماهير، أو مجرد مجموعة من المهاجرين وأصحاب التفكير الشاذ بين رجال الأكليروس. ومن بين هؤلاء المهاجرين الذين لاحظ منهم على الكنيسة جماعة تلك الذين قابلهم القديس، بونتيفاس، (٦٨٠ - ٧٥٤) في ألمانيا ورأى يعيشون على الجراد وعصبل النحل اقتداءً بحياة بوهنا الصمدان، في البرية، أو مثل الشجر الزيفي الثلج «الألبيرت» الذي عاش في منطقة سوابسون وأدعى أنه قديس وزرع على خصائصه ومريديه خصائص شجرة وأظافره المقصودة يتبركون بها وسارت على الدرب نفسه بشجرة ريفية أخرى بالقرب من ماليز اسمها «شجرة» ادعت أن الله أوحى إليها بأن تعلن أن نهاية العالم وشيكة الزرع، وهناك أيضاً رجل دين آخر مهوس اسمه «كلوديوس»، من أكرويدن عيونه تلك «لويس القسطنطيني» (٧٧٨ - ٨٤٠) و«راين» الإمبراطور «شارلمان الثالث» - عيونه أسفاً في الفترة بين عامي ٨١٤ و ٨٢٠ فتمنع استخدام الصور والتمائيل في كل الكنائس التابعة له، كما أنكر عقيدة الصلبان وعادة القديسين وتشكك في جدوى زيارة الأراضى المقدسة.

ونعيب «كلوديوس» إلى أن السلطة البابوية ليست من صميم الدين، لأن سلطة الرسول «بطرس» انتهت بموته، وليس لخلق أن يرثها من بعده. غير أن «كلوديوس»، فشل في أن يترك وراءه أي أثر أو أن يجذب إليه أتباعاً ومريدين حتى للبدعة المعروفة ببدعة «الدينى Adop-tionism» التي ظهرت في أسبانيا في القرن الثامن الميلادى، والتي تنعيب إلى القول بأن

المسيح ليس ابن الله الحقيقى بل مجرد ابن تبنائه لله، لم تزل أى خطر حقيقى على الكنيسة رغم انتشارها.

ويؤكد الدارسون أن الهرطقة في الغرب ظلت ظاهرة نادرة وصغيرة ولا تشكل أى خطر حقيقى على الكنيسة حتى نهاية القرن العاشر. ومع بداية القرن العاشر أخذت الهرطقة تنح على نحو متكرر لتتخذ صورة عفيفة وعديدة بسبعه القرن الثاني عشر.

وفي الختام نقول إن السلطة الدينية ممثلة في الأساقفة وكبار الأساقفة كانت في بادئ الأمر هي التي تقدر ما إذا كان الفرع مهرطقاً أم غير مهرطق.

ولكن هذا الوضع مالمثل أن تفسير كما سوف نرى عدد الحديث عن ظروف إنشاء محاكم للتفتيش، و«أمر آخر» لقد كان الخارجون على الكنيسة الكاثوليكية يعتبرون أنفسهم أقدر على إدراك الإصلاح وتحقيق التقوى وفقاً للروح المسيحية الحقبة أكثر من رجال الكنيسة وتنظيماتها المختلفة. وهم لم يروا في ذلك أى خروج على الدين أو مخالفة لتعاليم وأعرافه لأنهم كانوا شديدي الاقتناع بسلامة تفسيراتهم للدين وصحة فهمهم له. ولعل هذا السبب الذى حدا ببعض المتألمين إلى القول بأن الهرطقة الأوروبية في القرن العاشر، لم تكن أكثر من مجرد رغبة شعبية عارمة في تحقيق حياة الزهد والطهر



والعفة وتطهير الكنيسة مما علق بها من أوشاب.

ومن ثم فإن هرطقات القرن العاشر عشر ليست هرطقات بالعلمى الحقيقى بل مجرد تهييمات غامضة لأتاس بتحرفين شرقاً إلى تلك، والتفتش، بذلل أنها سرعان ما اختفت دون أن تترك صفو الكنيسة كما عكزته الهرطقة في القرن العاشر ولا يولتنا أن الهرطقة في القرن العاشر تكرر ظهورها في فرنسا في منطقى «شالون سور مارن» و«لويز» أكثر من أى مكان آخر، ورغم ذلك مالمثل أن باتت وانتشرت دون أن تترك وراءها أى أثر يذكر.

ويذكر المؤرخون أنه نحو عام ١٠٧٦ لما إلى علم أسقف كامبراي بفرنسا أثناء مروره بقية «لاسير» التابعة له أن رجلاً اسمه «رامبردوس» يبشر بتعاليم مخالفة للدين المسيحي ويجمع من حوله عدد كبيراً من الصريدين والصريدين فأمر الأسقف بإحضاره للمحل أمامه في كامبراي للتحقيق معه في التهم المسمرة إليه. ولكن هذا التحقيق أثبت برامته أمام جميع رجال الأكليروس الحاضرين وأن عقيدته مسأله لا يلقى إليها الظك. وطلب الأسقف من «رامبردوس» أن يشترك معهم في التناول، غير أنه رفض التناول على يدى أى من رجال الأكليروس لدرولهم جميعاً في بيع وشراء الوظائف الكهندينية فضلاً عن اهتمامهم بالحياة العادية. وأثار موقفه هذا رجال الكنيسة عليه فاعتبروا أنه يستحق إزال العقاب به واقتاد أتباع الأسقف الرجل إلى مكان وأسطر فيه للدار بمشاعلم حتى احترق. وقال إن الرجل واجه الموت. وهو راكع يصلى حتى ألت لليران عليه. ولم تندثر دعوة «رامبردوس» لإصلاح الكنيسة فقد تبعها بعد موته عدد من المؤمنين بها.

أبرز الهرطقات في أوروبا في القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر

كان المهرطقون في القرن العاشر تساكاً مسالمين يزهدون في الدنيا ويتشوفون إلى حياة الطهر والعفاف ويناقشون في العادة آراءهم في الدين واللاهوت في دائرة

محدودة من الأصدقاء والخصاء، في حين أن مهترقى القرن الثاني عشر كانوا يميلون إلى تغيير العالم وإصلاح الكنيسة بأديهم، فلاغرو إذا رأيتهم يمحسون إلى العنف ولتتدبر مثلما فعل المهترقى الفرنسي «أبون دي لثول»، الذي نظم قوة من الفلاحين لسرقة الكنائس في بوليتاني، والمهترقى الإيطالي «أرنولد» من بريشيا الذي تصالفت مع المندوبين بإقامة نظام جمهوري من أجل انتزاع روما من قبضة السلطة البابوية. أما المصلح المهترقى «تريانسولم» فكان يحيط نفسه بحرس مكون من التجرد للتحجبين بالسلاح حوضاً ذهب.

وهكذا نرى أن الجيل الجديد من المهترقين الغربيين يحمل بتأكيد الجانب الاجتماعي من الدين المسيحي وضرورة إجراء تدبيرات جذرية بين الأكثريوس، وفي علاقة الكنيسة بالمجتمع، ويرجع هذا للتغير الذي طرأ على موقف المهترقين من المسألة إلى العنف إلى حقيقة مفادها أن كثرها من الزهباين ورجال الأكثريوس من ذرى المراتب الدنيا كانوا يحدون السخط على الفساد الكنيسة ويحرمون الناس المندوبين من خارج الكنيسة على مقاربتها. ولا شك أن النزاع الذي كان ينشب أحياناً بين الأباطرة والباباوات أسهم في زيادة التمرد على الكنيسة، وبالتالي على الانشقاق عليها.

وعلى أية حال لم تكن المناقشات المستحثة حول فساد الكنيسة وتدهور أحوالها بالأمر الجديد أو المستحدث. ففي عهد البابا «جريجوري الثاني» (٦٦٩ - ٧٣١) حدثت مناقشة علنية وصريحة حول بيع وشراء الوظائف الكهنوتية في الكنيسة الكاثوليكية. وهذا أيضاً واضح من حركة الباتارياء، أو الإصلاح التي ظهرت في ميلانو نحو عام ١٠٥٠ لم قوية واشدد ساعدا في أولئك القرن الثاني عشر. وقد تزعّم هذه الحركة الإصلاحية الشماس «أرياند» الذي شن حملة ضارية على مفاسد الطبقة للحيا من رجال الأكثريوس.

وساعد هذه الحركة على الانتشار تمرد طبقة الفئراء على الطبقة الإقطاعية المتحالفة

مع قيادات الكنيسة، والتي لم تكن مباينها نقل عن ميال هذه القيادات للدينية ولم تتمكن حركة الباتارياء من بسط نفوذها في عدة مدن إيطالية فحسب، مثل بريشيا وباسانزا وكريمونا، بل استطاعت استجدال رجال الكنيسة الفاسدين في ميلانو ورجال دين آخرين عيّنهم بدلاً منهم لما يفتخون به من فضائل وتقوى وصمعة طيبة. ولأنك أن أحد العوامل المهمة التي ساعدت حركة الباتارياء على الذبوع والانتشار هو تشجيع ومناصرة الطبقة الدنيا من الرهبان والقساوسة لها. وقد امتدت هذه الحركة لضم إليها عدداً كبيراً من الناس المندوبين من خارج ملك الكهوت، مثل الآخرين «لاندولف» اللذين كانوا يحرمان أتباعهما على الهجوم على بيوت القساوسة من رجال الكنيسة ونهب محرابها فضلاً عن مقاطعة الكنائس التي يمارس فيها القساوسة الفاسدين شعائرهم وطقوسهم الدينية. ورغم أن أحد الذين الآخرين لم تكن له أية صفة كهنوتية فإنه لم يجد أي عضاضة في مباينة للسام الكهنوتية من تلقاء نفسه بدون إذن أو تصريح من السلطات الكنسية. وفي نهاية حياته فعل الأخ الآخر واسمه «إرمهاله» الشيء نفسه فقد أصدر قراراً يمس على عدم أهلية القساوسة من رجال الكهوت لتقيام بإجراءات المعمودية، ومن ثم قام بمزاهم واستنابهم بقساوسة اختارهم من بين أتباعه



من الطائفة الباتارية فلاغرو إذا رأينا الآخرين يبدلون مع الكنيسة الكاثوليكية تهم الهرطقة والفرق. ولاغرو أيضاً إذا رأينا الهرطقة في ألسن الفاني عشر تخطط بالصدرة إلى الإصلاح.

وما ساعد على انتشار ظاهرة الهرطقة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر تلك الصروب الصليبية التي شنها الكنيسة الكاثوليكية على بلاد الشرق. فقد أدت هذه للصروب إلى احتكاك الصليبيين احتكاكاً مباشراً ببعض هرطقات الشرق وبرجه خاص هرطقة البروميليون التي انتشرت في بلاد البلقان والقسطنطينية وأسيا الصغرى. وأمام طوفان الهرطقات التي أخذت تكسح المستعمرات الأوروبية وقفت الكنيسة الكاثوليكية بمفردها وخلاصة عاجزة عن دمه أو التصدي له. وكانت هذه الهرطقات في بادئ الأمر تكسح بالمغربية وظلت تصحط بمغربها حتى ظهر هرطقة الكاثاري في نهاية القرن الثاني عشر فندعت عززت هذه الهرطقة عن أسلافها بدقة التنظيم. وتربط هذه الهرطقة المغربية بظاهرة شيوخ الرابض المجدول آنذاك فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية لاتمانع في أن يرقم بعض الأفراد المتحمسين والمسيحيين على ديهم من غير رجال الأكثريوس بالتحويل من مكان إلى مكان لتجشير بكلمة الله. ولأنك أنها مفارقة تطوى على السخرية أن تصبح كلمات الرعايا المجدولين العبادة التي يفرج منها كثير من الهرطقات صحيح أن الكنيسة في بعض الأحيان أعطت تصريحا لبعض الأفراد أن يتجولوا مبشرين بكلمة الله. وصحيح أيضاً أن وعظهم كان في العادة لا يمتارض مع مبادئ الكنيسة. ولكن تركيز هؤلاء الرعايا على ضرورة إصلاح الكنيسة أخرج مدرها وخاصة لأن جماهير الشعب التفت حولهم وأقرت الاستماع إليهم والصدرفت عن القساوسة الرسميين، فلاغرو فقد كانت نعمة الرعايا المجدولين تريحهم وتدخل السوى والعزراء إلى قلوبهم المكودة. فهم يشدون هجرساً ضارياً لا هولة فيه على ميال القيادات الدينية ومفاسدا مثل الانتباه في الوظائف الكهنوتية والجسرى رزاه جمع

الفرق والاشتراف في الشهوات والملذات الحسية.

وليس من شك أن الفخراء للمصريين نجدوا في مثل هذا الهجوم متعمداً للإحباط الذي كابدهو وهم يرون حياة العريضة والسفه التي عاشتها الطبقة العليا من الأكثريوس ناهيك عن سفه النبلاء وعريتهم. لهذا كان من الطبيعي أن يلفظه عامة الناس حول الواقع المتجهول المعروف بربره وتقواه وبسكته وتقصه. كما كان من الطبيعي أن يسبب هذا النقد اللاذع للسلطة الكنسية إزعاجاً شديداً لها، الأمر الذي اضطرها في نهاية الأمر إلى ممارسة للتضييق على الرعايا المتحررين أن يبدلوا توبلهم ويستقروا في أماكن محددة. وهكذا انتهى الأمر بتكوير من هؤلاء الرعايا إلى الانسحاب من الحياة والاختراخ في الرهبنة داخل أسوار الأديرة. وقد بلغ الأمر ببعضهم إلى الانتحار إلى القبائل وتعمدون فيها بحثاً عن صلب العالم وأكاسه. وكانت صورة الرعايا المتجهول في أذهان الناس صورة رجل زاهد يؤثر الفسح ويرتدى الأسماك البالية ويسير حافي القدمين ويستخدم الصغار في إقتضائه من مكان إلى مكان، مصرراً على أن يحيا حياة النسل البسيطة الطاهرة الدقية وراقاً هذه الصورة الصوفية لعامة الناس فاستقبلوها بتقريب متشرحة مملحة. ولما رأت إصباهم بها لم يحدوا بالتجهون أوحى يجهنم إذا كان كلام الرعايا المتجهول يمتشي مع صحيح الدين لم لا.

وفيما يلي أبرز الهرطقات التي ظهرت في أوروبا في القرن الثاني عشر.

١ - هرطقة ترانشيلم:

«ترانشيلم، مهريق من أصل هولندي يطلق عليه أحياناً اسم «تالدم»، ورغم أنه علماني أصلاً فهو يوفق كثيراً من رجال الدين في بلاغته وخلقه لسانه. ويرفد العالم حكاية هذا المهريق عن طريق أعدائه وخاصة قساوسة «أولتفريت» ويرسم هؤلاء القساوسة صورة هذا المهريق كرجل ديماجرجي فاسق يدعي لنفسه الأهمية والقديسية ويحرض الشعب على كراهية

الكنيسة ويرتدى أفضو الثياب الموشاة بماء الذهب ويمشي فيها مختالاً عاقداً خصلات شعره المجد بالأشرطة واسطخا هذا الرجل بهاذيته وولامته أن يحيد نفسه بحسن من أتباعه المنجيين بالسلاح يبلغ عددهم نحو ثلاثة آلاف رجل. ويقول عنه شاتوه إنه كان يقهوب الغزاري والفتوات في حضرة أبائهم وأسماهم والزوجات في وجود أولادهم مدعياً أنه يمارس الطقوس الدنيوية والممارسات للريحية. وكان لا يورع عن قتل من يجرؤ على معارضته والفتك به. وبالرغم من أن أحد القساوسة تمكن من قتله في قارب، بأن صرعه صخرة قاتلة على أم رأسه، فقد ظلت لعالمية مستمرة بعد وفاته الأمر الذي حدا بالكنيسة أن تكلف كاهناً اسمه «فويرته» بالتصدي لها ومباريتها، وهو ما تبع فيه بعد لأي شديد، غير أن بعض الدارسين المحدثين يصرون «ترانشيلم» على أنه ناسك، وعاظ متجهول لعب دوراً نشيطاً في أوائل القرن الثاني في مساندة وتأييد دعوة البابا «جريجوري السابع» (١٠٧٣ - ١٠٨٥) إلى إصلاح الكنيسة. ويذكر المؤرخون أن «ترانشيلم» سافر نحو عام ١١١٢، إلى روما من أجل إجماع بعض مهام أسقفية «أولتفريت» في عمل أسقفية «ليروان» التابعة لفرنسا، ويجهنم إلى أنه من الهالكين هذا أرفسر صدور قساوسة «أولتفريت» حنده فأصقروا به تهمة الهرطقة



وعلى أية حال فقد سطر قساوسة أولتفريت رسالة إلى غريديك رئيس أساقفة كولوني (١١٠٠ - ١١٣١) يشكرونه فيها على الشر الذي لمبه في وضع هذا المهريق عدو المسيح عند حده. وجاء في هذه الرسالة أن «ترانشيلم» يستغل الناضرات والقومسات اللاتي يمتعن بأجسادهن في نشر هرطقته والدعاية لنفسه حتى استغل خطرهم وصرار يسير في الناس مزهواً بنفسه متعيط به حاشية من المراس ترتفع الأعلام وتلوح بالسوبر. فمضلاً عن أنه يغالب الشعب ويكأسه إمبراطور أو ملك متخرج، ويكر قساوسة «أولتفريت» أن هذا المهريق يرفض قناديس ومبارلات بعض الكهنة بحجة أنهم يفتقرون إلى الشجر والمغاف. فضلاً عن أنه يحرض الشعب على الاستعاضة عن دفع العشر لقساوسة الكنيسة. والأدهى من هذا أن هذا المهريق يضع نفسه في مرتبة المسيح، ويقول إن الروح القدس التي حلت في المسيح حلت فيه أيضاً. وهو يجد من البسطة من يحدونه لدرجة أنه يوزع عليهم الماء الذي يستحم به ليتباركوا به ويغفرونه باعتباره ملك مقدماً يقضي كلا من الجسد والروح من آلام والأمراض. ويضيف قساوسة «أولتفريت» أن هذا المهريق بلغ من التعة حدا جعله يأمر أتباعه بعمل شتال لمسيحة مريم العذراء وسد حشد من الناس، ثم يمد يده ليلمس جسداه، وهو يفر كلمات الحرس ويغفوه بألفاظ الزفاف التقليدية، وكأنه يصور بذلك بملا لها. ويجمع «ترانشيلم» الشعب من حوله ليتقبل لهم: «انظروا يا أحبابي الأعزاء. لقد أصمت خطيتي على السيدة العذراء فهل تقومون أنتم بإعداد مائدة الحرس وتكفلون بفنقات الزواج. ثم يضع صندوقين أحدهما عن يمين الصلصال، والآخر عن شماله، وهو يقول للجمع: دُع الرجال يضمرون هداياهم في هذا الصندوق ولتأسي للصندوق الآخر وأسوف نرى أيا من المؤمنين يحبني ويحب عروسي أكثر من الآخر. فوديع الشعب نحو الصندوقين كي يملأهما بالهدايا والهدايا وتسلخ النساء أترابطين اللينة وقلائد الكنيسة ويضعها في الصندوق الخاص بهن فيقوم «ترانشيلم» بجمعها.

كديول الولاء الكامل للجماعة والالتزام للنام بحالايها. ويقول الراهب «جوهريث» استنادا إلى رأى القديس أوجسطين أن هذه الهرطقة أقرب ما تكون إلى الهرطقة المانية.

وقد قام ، ليسيساره، أسقف سراسون باستدعاء كلويمنت زعيم الجماعة وأخيه فأنكرا تهمة الهرطقة ولكيما اعترفا بعقد اجتماعاتهما خارج نطاق الكنيسة وتظاهر هؤلاء الهرطقة بولائهم الكامل لكافة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية. فألّف الأسقف أن يطبق عليهم حد سواء أي أن يحاكمهم بامتحانهم عن طريق توبيختهم ثم إلقاءهم في فطاس الماء. وجاء رئيس الشمامسة بكلويمنت موثوقا وألقي به في فطاس الماء فطفا جسده على السطح (دلالة على برائه) فنهلت الكنيسة كلها وسانتها الفرحة النافرة. ولكن الهرطقة الآخرين كانوا أكثر سوءا في حظوظهم الأمر الذي أثبت عليهم تهمة الهرطقة. وأودع الهرطقة في السجن في انتظار استشارة الأساقفة في «بروفيه» في أمرهم. غير أن الشعب الذي تجمع خشى أن يعامل الأحافلة هؤلاء الهرطيقين بتسامح وروافة فانتحسروا أبواب السجن وجروا لزلزله خارج المدينة حيث قاموا بإحراقهم.

٣ - الهرطقة في أيلورى بالقرب من ترازير بفرنسا:

يرجع تاريخ الهرطقة بالقرب من أسقفية ترازير بفرنسا إلى الفترة بين عامي ١١١٢، و١١٢٤ تقريبا. وهي هرطقة قريبة الشبه بهرطقة ترائشولم من حيث إنها تنكر حلول القديس والخمر في التناول إلى جسد ردم المسيح كما أنها تنكر جدوى معمودية الأطفال في تطهيرهم من الذنوب؛ وتصدى الأسقف بروفلوهذه الهرطقة باستدعاء أربعة من التلقين بها للمدول أسامه أحدهم يدعى «فردريك» والآخر يدعى «دوفليك» وإلزاما إلى جانب رجلين علمانيين من خارج الكنيسة هما «دايراند» و«أماراليه» وقد تمكن هذا الأخير من الهروب أثناء قيام الأسقف بروفلو بالتحقيق مع زملائه الهرطيقين الثلاثة الآخرين، واعتُرف فورا أنه بذنبه وأعلن توبته. غير أن القديس

رجل صالح لم رجل طالح؛ ومن ثم فإنهم استحدثوا طقوسا للتصديق خاصة بهم، وكان هؤلاء الهرطيقون يعقون الأسرار التي يقوم بها القساوسة والكهنة على مذبح الهيكل. ومع ذلك فقد دأبوا على إنكار هرطقتهم وأخفاها تحت ستار الإيمان بكافة مبادئ الكنيسة الكاثوليكية.

وزيادة في الخداع والتعميه كانوا يقدمون على التناول ليس باعتبارها سرًا من الأسرار المقدسة بل مجرد طعام عادي يتكفون به طرول اليوم. ولم لا يرفضون الزواج فحسب بل أي طعام ناتج من تكسر ولقي. ورغم إعراضهم عن الزواج فقد كانوا يمارسون شملًا موعلة في الفسق والدعارة. ففي اجتماعاتهم إبنى معتدولها سرًا في القباء وتحت الأرض كان رجالهم ونسأولهم يجتمعون في مكان واحد. وحين تضاه الشروع تقوم النسوة لمرجريت بحرية أرفافهن للرجال المجتمعين خلفهم. ويصعد إطفاء الشموع ويصرخون جميعا في صوت واحد «الفوضى». ثم تضاحك كل امرأة أقرب رجل موجود بجوارها فإذا انتهت هذه الضحاجة وإلجاب طلل كانوا يأتون به إلى المكان نفسه حيث يوقدون نارًا يتحسبون حولها ثم يتقافزون الطفل فوق ألسنة اللهب وتظل أياديهم تلتفقه حتى يلفظ أنفاسه ويعد موته يقومون بإحراقه ويصلعون من رماده أرغفة خبز يملون لكل واحد منهم قطعة

وأيسًا ثم القيقض على مهريق من أتباع ترائشولم، اسمه «مانسيوس» يحمل حذاء ولا يقل عن أسناده سوءا. فقد حذا حذوه وأسس جماعة تنكرن من اثني عشر عضوا على غرار تلاميذ المسيح وجواريه الاثني عشر. وضم إلى هذه الجماعة امرأة ساقطة اعتبرها بمثابة مريم الممطرة فيهم كان جميع الأعضاء يمارسون الجنس معها بهدف تأكيد روح الأخوة التي تربط بينهم.

وكذلك هجر أحد القساوسة واسمه «إيفرا تانس» وطنيقه الكهديرية ليتبع الهرطيق ترائشولم وينسب العشر المتحققة في كنيسة القديس بطرس ويقوم بطرد قسيسا من منجها تحت تهديد السلاح بل وخارج الكنيسة نفسها ويهجر قساوسة أولفخريت من غيبتهم لإلقاء القبض عليه. ويختلج الشاكسون من رجال الأكويرين إلى كبير الأساقفة مطالبينهم بضرورة توقيع أقصى عقوبة على الهرطيق ترائشولم وعلى أعرانه وأتباعه من القبطوض عليهم ولا كانت العاقبة وخيمة على الشعب كله. ويستشهدون بأراء القديس أوجسطين العنادية بضرورة مطالبته الحكام المدنيين من الأمراء باستئصال شائلة هذا الناء من جذوره حتى لا يستشري كالسرطان في جسد الأمة المسيحية.

٤ - الهرطقة المانية في مدينة سواسون الفرنسية:

يرى لنا قصة هذه الهرطقة المانية التي انتشرت في منطقة بروفيه بفرنسا راهب اسمه «جوهريث» وقد نظر في أمر هذه الهرطقة مجمع سراسون الذي انعقد في يناير ١١١٥. وفيما يلي قصة هذه الهرطقة:

في نمر عام ١١١٤ عاش كونت شرير اسمه «كلويمنت» مع أخ له يدعى «إيفرا» في ضيعة سواسون بالريف الفرنسي. وأدعى هذا الكونت السيئ أنه ليس عدائهم من يفرقه في الحكمة. وكان هذا الكونت يتزعم طائفة من الهرطقة ترى أن ما قام به المسيح ليس إلا دها، وأنه من الأفضل اعتماد الأطفال خير الناس من سواه أكان الذي يقوم بتجنيدهم



فردريك أبى أن يتراجع عن هرطقته، الأمر الذى جعل الأسقف يرونو يحس عليه باللامعة فقد كان خليفاً به وهو رجل دين أن يهذى الناس إلى سواء السبيل، لا أن يقردهم إلى الزلل والضللال. وعجبا سابق الأسقف «برونو» أراء القديس أوجسطين للخاصة بقدرة الممردية في الطغولة على محو ذوب الإنسان التي ورثها عن آدم وحواء، فقد ظل القديس فردريك سادراً في غيبه ومثاله.

ولهذا لم تجد الكنيسة مندوحة عن إدانته والحكم عليه بأنه مستوجب العقاب.

أما القديس الآخر دومتوك ولهام فقد تراجع عن هرطقته وأذن للكنيسة تضعه تحت الاعتقال كما تشاء. وحتى تتأكد الكنيسة من صدق توبته أقام التماسرة قداماً وطلوا إليه الاشتراك في التناول، ولكنهم اكتشفوا زيف توبته وأنه يظهر بها حتى يتخلص من محنته ويتم إخلاء سبيله. وبمجرد إطلاق مراحه طلق يهرطق من جديد على نحو أشد سوما من ذي قبل فخلنا عن التماسه في ممارسة الزنا، الأمر الذى انتهى بموته أشنع مئة.

٤ - المهرةق هنرى من مدينة فى مان:

بعد المهرةق «هنرى» وشرىكه لبعض الرقت «بطرس» من أبرز المهرةقين فى القرن الثانى عشر ويعرف للمهرةق هنرى بالآتى من «لى مان» أصبانا، والآتى من «لوزان» أحياناً أخرى.

أما المهرةق بطرس فكنته الآتى من «برايز» وفي بلدة «لى مان» الفرنسية استطاع المهرةق هنرى أن يحتل بشعبه كبيرة بين رجال الأكليروس. وبمصر المزخجون عن معرفة هرطقة هنرى على وجه التحديد. ولكن الشيء المؤكد أنه أوحى صور رجال الكنيسة بشدة ميوه عليهم. ويقال إنه عاش حياة ملوها اللسق والمجون. ويذهب الباحثون المحدثون إلى أن هنرى الذى لعب دوراً بارزاً في تحريض الناس ضد الكنيسة مهد الطريق لانتشار «الهرطقة الكاثارية» و«الهرطقة الوالديسية» وهما من أهم الهرطقات التى

مرف تعرض لها بالدراسة والتحليل فيما بعد، ويصوره مؤرخ من رجال الدين على أنه رغب صغره صاحب صوت يبعث على الهابة والاحترام. وهو طويل القامة أضفت للشعر يسير على الأرض حافى القدمين ويؤثر في الناس بطلاقة لسانه.. وكان يظهر بأنه يحيا حياة الزهد والتفتت لدرجة أن النساء والرافقين والرافقات اعتبروه رمزاً للحكمة ولقداسة يمشون عند قدميه ويقبلولهما ويرثون على جسده بكل رقة وحنان.

يقول الرواة إن الأسقف «هولديرت» فى مدينة «لى مان» كان ضحية هذا المهرةق وخذاعه. فقد أرسل إليه هنرى اثنين من أتباعه لومهدا الطريق للالتقاء به. واستقبلهما الأسقف الطيب القلب بحفاوة بالغة وأكرم وفادتهما دون أن يتطرق إليه أدنى شك فى إخلاصهما وصدق لوابا الذى أرسلهما. ورحب «هولديرت» بمقدم «هنرى» ولأنه كان يتألم آنذاك للسفر إلى روما فقد أصدر تعليماته لأهوائه ومساعديه فى الكنيسة أن يحملوا استقبال الضيف القادم إلى أسقفيتهم ويقدموا إليه كافة التسهيلات حتى يتمكن من الاكتفاء بالناس وإلقاء السراويل عليهم والغريب أن بعض رجال الأكليروس ولازمهم جماهير الشعب التفرأ حول المهرةق هنرى وأصدوا له منصة ليلقى منها خطابه الذى يمتنع بكلمة رجال الدين والازراية بهم



واستطاع المهرةق هنرى ببلاغته أن يلبس بقلوب المستمعين إليه لدرجة أنهم قاطعوا أنواع الأكليروس وخدامهم ورفضوا الاتصال بهم أو التعامل معهم واستعدوا على بيع أى شيء لهم أو شراء أى شيء منهم. كما أنهم هددوا بتعذيبهم والضرب على أيديهم باعجابهم عشائرين ووثنيين. وأيضاً هددوا بتدمير منازلهم والسطو على ممتلكاتهم ورجسهم وتعليق المشائق لهم وكاد هؤلاء الطغمة ويتكلمون بهم بالفعل لولا أن حاكم المدينة - وهو كونت - تدخل لسماية الأكليروس وأتباعهم من برائتهم.

والجرح بعض الأكليروس فى المدينة وعلى رأسهم الكاهن «ولام» فولد كوياس الذى خالف مع الوثني «أولديرك» مناقشة المهرةق هنرى فى أفكاره بدلا من التصدي له. ومن جانبها تصدت الجماهير الهادئة للمعارضين لهذا المهرةق وقامت بمهاجمتهم وإلقاء الطين والقاذورات عليهم الأمر الذى اضطر أصحاب الكونيت إلى الهرب بجلدهم ولولا أن الكونيت الذى يحكم المدينة تدخل لمصانبتهم من برائن الجماهير الفاضلة لتكثرت هذه الجماهير من القضاء عليهم وإلى الكونيت على نفسه أن يسعى ما يسعى اسمه السى للذخا عن طبقة الأكليروس التى استطاع المهرةق هنرى أن يولب للجماهير ضدها. ولم يجرؤ رجال الأكليروس أنفسهم على إجراء اتصال مباشر مع المهرةق فسطروا رسالة عبرت عن موقفهم منه وهما جيش فى صددتهم نحوه يقول رجال الأكليروس فى رسالتهم مخاطبين المهرةق هنرى إنهم استقبلوه رفافة بكل الرد والعب باعتبارهم رسل هداية و سلام. ولكن على العكس من ذلك اتضح أنهم ذئاب كاسرة على هيئة حملان رديعة كل هدفهم أن يبدروا بنزو للشقاق بين الكنيسة والشعب ولهذا نراهم يطلون من المهرةق هنرى وأتباعه باسم الدالوت السقس والكنيسة ومريم المصراة والتدوير بطرس وأيضاً باسم البابا «باسشال الثانى (١٠٩٩)» ويسم «هولديرت» أسقف «لى مان» أن يمتنعوا عن إلقاء خطبهم ومواقفتهم فى شعب أسقفية «لى مان» فى السر والعلن وإلا اضطرت السلطات الكنسية إلى

حرامهم من للكنيسة وعندما تقدم رجال الكنيسة برسالتهم إلى هنري رفض هذا المهريق أن يتصلها فاضطر أحدهم واسمه «وليام موسكا» إلى تأليفها على مسامحة فترة فترة. فغارت ثائرة الجماهير وهددت «وليام موسكا» بالاعتداء عليه لأنه يهين منهم الأعلى ويطنه في كرامته ويحط من شأنه أمام الملأ. وافتكر هنري الاتهامات الموجهة إليه بوصفها بأنها كذب ومحض افتراء. ومن المؤكد أنه نولا وجود رسول الكونت بينهم لحدث مالا يمد عقابه ولحق «وليام موسكا» مكروه.

وأمام هذه الضغوط اضطر المهريق إلى مفاداة «لي مان» ولكنه لم يرجع بل ظل يعتقد الاجتماعات ويشر المهريقات في منطقتي سانت جبرمان وسانت فمستت بباريس حيث أخذ يشر بمذهب جديد مفاده أن تقوم النساء الزانيات وهن عرايا بحرق ملابسهن وشعرهن على مزاى من جميع الناس. فضلا عن أنه حرم على الزوجات أن يقدمن أية نوبة لأزواجهن. وذهب هنري إلى أن الزواج ينبغي أن يقوم على رضا الطرفين وأن الحقوق الدينية التي يقوم بها رجال الكنيسة لإتمام العقد شيء لا معنى له وينبغي الاستغناء عنه ويقال إن هذا المهريق كان يتفحص أجساد النساء العرايا ويأتي على الفئات الخاصة بكل جسد. ومن فرط إعجاب الناس به كانوا يحمله الغالي والغالي فيلقون القليل منه على شراء ملابس للزيجات التي تتم عن طريقه ويحفظ بالباقي لنفسه. وهي زيجات انتهت جميعها بالفشل. فقد اكتشف شالبية الرجال خيانة زوجاتهم لهم فقام كلابيون منهم على وجوههم واستقروا في بلاد الغربة حيث ارتبطوا بملاقات جنسية جديدة وهو الشيء نفسه الذي فعلته زوجاتهم الأصلية عندما وجدن أنفسهن بلا عائل أو مأوى.

قدنا إن هنري لم يقصر مرطقه على لي مان. فعندما شعر بقرى عودة أسقفها «هيلدبرت» الذي رغب به وأكرم وفاته أثر الابتعاد عن أسقفيته ليمارس دماراته وبذاته في قرية سانت كاتيه وتكرر هذا

المهريق لأفضال الأسقف «هيلدبرت» عليه فما إن عاد هيلدبرت إلى أسقفية بيجمه رهب كبير من القسامة وأخذ يبارك شجوه ويصلى من أجله حتى اكتشف سقوط هذا الشعب ضده وقرره عليه ولاغرو فقد نوح المهريق في شجن عواطفهم ضده أثناء غيابيه عن أسقفية. ورفض الشعب في لي مان أن يقبل من أسقفهم الصلوات والبركات وساحوا في وجهه: «نحن لا نريد أن نعرف طريقك كما أننا لا نريد أيا من بركاتك» نحن نبارك للقدرة وتقديس ولنا أب ووالدين ديني يدافع عنا ويوقه في السلطان ويذكر في الحصى والمعزة، إن قساوستك الأشرار يعارضونه ويكرهون تصاليهم ويرفضونه بجملة أنه مهريق لأنهم في حقيقة الأمر يخشون اقتضاح جرائمهم بسبب نفاق بصيرته وقدرته على كشف السجون. ولهذا فهم يرسمونه بالمهرطقة والمريدة. ولكن الوليل لسانديه فسوف ترتد خنايهم للعقد إلى نمرور لأنهم رجسرون بشكل لا يتصوره العقل ويمنعون رجل الله المقدس بالتبشير بما تلهمه به السماء.

ورغم هذا السيل المنهمر من المذعات فقد تسلى الأسقف هيلدبرت بالصبر وتحمل هذه الإهانات الموجهة إليه وهو يصلى من أجل المراهة الذين يطاريون عليه حتى لاكتعرض الكنيسة لشقاق وحدث في ذلك الوقت أن شب حريق هائل مسجوح في



ضواحي المدينة دمر كل شيء ولم يبق أثر يذكر وكأنه علامة من السماء أن هرطقة هذا الشعب وضلاله جاوزت كل حدود. وبعد لأي شديد استطاع الأسقف أن يفضح جهالة هذا المهريق أمام الناس. وبجمل منه أضحوكة ومحنة الأقارب. فقد سأله الأسقف على أي أساس يمتحن مهنة الواعظ فمهم المهريق الصلوات. وعاد الأسقف إلى سؤاله عن رتبته الكنسية فأجاب أنه شماس. عندئذ سأله الأسقف إذا كان قد حضر قداس اليوم فأجابه المهريق بالتلفي وهذا ابتهاج الأسقف هذه الفرصة لفضح جهل هذا الدعي الملقب بكل طقوس الكنيسة بأن بدأ في إنشاء هذه الطقوس طلباً من هنري أن يشاركه الإنشاد فاضطر هذا المهريق إلى الاعتراف بأنه يجهل نظام القداس وترتيب الصلوات الخاصة به.

وتعد الأسقف إظهار جهله الفاضح أكثر فأكبر بأن بدأ وحده في إنشاء للتراثم الخاصة بمرم المصراة. وهي تراثم لم يصرف المهريق مجرد كلماتها. ولما وجد هنري لنفسه محاصراً من كل جانب لم يحترف بجعله فصيح بل بقدرته على التأثير في الناس عن طريق طلاقة لسانه وحدها وعندما تبين الأسقف اقتضاح أمره أمام الجميع أمره بمفاداة أسقفيته، فذهب إلى مناطق أخرى يزارل فيها مرطقه وفساده. ورغم جهوده المضنية فقد وجد الأسقف صعوبة بالغة في إقناع لشعب بفساد هذا المهريق لدرجة أن بعض الناس ظنوا ورغم مرور الوقت يحتفظون بتكراره عاظمة.

وفي نحو عام ١١٣٥ كسب بعض الموزعين يقولون إن السلطات الكنسية ألقت القبض على المهريق هنري وقدمته للمحاكمة أمام البابا أنسوكت الثاني في مجمع بيزا الذي اتهمه بالمهرطقة زج به في السجن. ولكن هذا لم يمنعه من بث سمومه بمجرد إطلاق سراحه. وقد عثر الباحثون المحدثون على مخطوطات يرجع تاريخها إلى الفترة بين عامي ١١٣٣ - ١١٣٥ تصور أهم ملاح هرطقة هنري. والجدير بالذكر أن إبراهيم السجون عن دير ستانفيلد أرسل نحو

عام ١١٤٣ إلى برنارد كليرفو رسالة شكا فيها من انتشار الهرطقة في مدينة كروزي بفرنسا ويطلب إليه أن يشرح عليهم بالزأى ويتدخل لوضع حد لهذه الهرطقة. وتتضمن رسالة أبريين إشارة إلى انتشار نوعين من أنواع الهرطقة في كروزي أولاً أن قرب مانتون إلى الهرطقة الكاثارية التي سوف نتناولها بالتفصيل فيما بعد والثانية تلمز على ازدياد رجال الأكثريوس والخط من شأنهم وتلقى رسالة إبريين للضوء على أهم المعالم التي اتسمت بها هرطقة كروزي. ويذكر إبريين أن الكنيسة استطاعت أن تبيد بعض هرطقة كروزي إلى حظيرة الإيمان العتيقي ولكن اثنين من غلاة الهرطقة خلا ساديين في غيبيهما ورفضاً للتراجع عن موقفهما الأمر الذي جعل مزاراً للفضب تظلي في حريق للماهور التي أقت بها في النيران. والغريب أنهما تفعلاً شروط اللهب بنفس راضية وقبب محضين يدر أن تجد له نظيراً في أشد الناس إيماناً بالمسيحية واستعصاكاً بمبادئها. وفأخر مهرطقو كروزي بأنهم لا يمتكون من حطام الدنيا شيئاً وأنهم يعيشون على باب الله على عكس رجال الأكثريوس الذين يكالبون على متاع الدنيا. ويمكن أن ننسب أهم ملامح هرطقة هنري فيما يلي:

- ١ - أنها ترفض الفطرية الأولى وتزى من الظلم أن يرث الأبناء لذوب الآباء.
- ٢ - أنها تنكر جدوى التنول بسبب فساد الأكثريوس الذين يمارسونه.
- ٣ - أنها تنادي بأن الموافقة وحدها هي شرط زواج الرجل بالمرأة ومن ثم تنكر جدوى الطوبى الكنسية لإشامه.
- ٤ - أنها تنكر اعتراف المسيحي الخاطئ أمام أب الاعتراف أو توبته أمام القسيس.
- ٥ - أنها تنكر أن للصيام والصلوات والأعمال الصالحة والإبتهالات للقدسين أي جدوى في الشفاعة للموتى لأن مصير الموتى وحكم الله الهائلي عليهم يتحدد بمجرد موته.
- ٦ - أنها تنادي بأنه لا ينبغي بذاء الكنائس من الخشب أو الحجارة.

٧ - أنها تنادي بتجريد رجال الدين من ممتلكاتهم واثروهم.

ويعتبر القديس وللاهوني برنارد رئيس دير كليرفو بمنطقة شامباني في فرنسا من أبرز رجال الدين الذين تصدوا لهرطقة هنري. وكليرفو سوابق للتصدي للهرطقة فقد سبق أن وقف بالمرصاد لخصالهم رجل الدين المهرطق أبيلارد (١٠٧٩ - ١١٤٢) وأيضاً لخصالهم المهرطق أرنولد من بريسكا. تميز أبيلارد - حتى نجح في استصدار أمر بطرده من الأراضي الفرنسية. وفي حملته ضد هنري أرسل برنارد كليرفو نحو عام ١١٤٥ خطاباً إلى حاكم مدينة تولوز الكونت الفرنسي جوردان (١١١٢ - ١١٤٨) ينبهه فيه إلى الخطر الذي يهدد مدينته نتيجة للسماح للمهرطق هنري بالرمط فيها، ويخبر برنارد حاكم المدينة بحزمه وبعض رفاقه من الأساقفة مثل الأسقف أستيا على زيارة مدينة تولوز بهدف استئصال شائقة الفساد الذي يشهده هذا المهرطق. ويذكر جوفري سكرتير برنارد كليرفو شيئاً عن هذه الزيارة تعرف من ثلاياه أن تعاليم المهرطق هنري تصرم على المسيحيين للنج إلى الأراضي المقدسة وبذاء الكنائس ويطلب شفاعته القديسين. وقد أصابت زيارة برنارد إلى تولوز نجاحاً عظيماً فقد نجح هذا المبر في هداية كلورين وتبديد الأفكار الضالقة والفسادة



لتي غرسها المهرطق هنري في قلوب وعقول سكان تولوز.

• هرطقة كولوني بأمانيا:

وقد انتشرت في كولوني هرطقة تحرم شرب الألبان وأكل محتضنها وأى نافع من الذكور والإناث. ويؤمن هرطقة كولوني بعدم جدوى تعمد الإنسان في طفولته لأنه غير راشد ولا يدرك معنى هذا الطقس أو أهميته. فضلاً عن أنها تنكر التعميد بالماء وتدعو إلى التعميد بالماء والذات متطفا جاء على لسان يوحنا المعمدان. ويشهد هرطقة كولوني على ذلك بهشادة لوقا من أعمال الرسل التي لا تشير بالمرأة إلى تعمد يولس الرسول بالماء بل بوضع الأيدي. وطبقاً لهرطقة كولوني فإن وضع اليد على المهرطق يوهله للارتقاء من مرتبة السامع إلى مرتبة المؤمن ليرقى بعد ذلك إلى مرتبة المستخار. وتنكر هرطقة كولوني شفاعته القديسين ونبيران السطهر في الحياة الأخرى قائمية فور وفاته إما أن يذهب إلى الفردوس أو إلى الجحيم. كما أن هرطقة كولوني برائسة الكاثارية. وشالج القربى تربطها بهرطقة هنري. وقد انتشرت هرطقة كولوني في أماكن عديدة وشملت بعض الرهبان ورجال الأكثريوس. ويحذر بالذكر أن برنارد كليرفو استجاب لخطاب أرسله إليه الرابب إروين ستيانفد طالباً منه أن يتصدى للهرطقة بوجه عام وهرطقة كولوني بوجه خاص. ففى عام ١١٤٤ سطر برنارد كليرفو واحدة من مواضعه التي تبرز خطر المهرطقين الذين يخفون هرطقتهم ويظهرون بالامتثال لأوامر الدين المسيحي ولباهيه والحرص على الذهاب إلى الكنيسة واحترام القساوسة أو الاعتراف بهم وتقديم الذنور والمشاركة في القداس والختال في حين أنهم يعلنون الفت والحدارة لها. ويفضح برنارد كليرفو لدعاء هؤلاء الهرطقة السفاف والطهارة الجنسية فهم يفاخرون بأنهم يعيشون مع النساء تحت سقف واحد دون أن يستقروا في شهرات الجنس. ويقر برنارد كليرفو في هذا الشأن إنه عندما سأل مهرطقاً عن قربانه بالمرأة التي يعيش معها اتضح من كلام هذا

المهرطق أن المرأة ليست زوجته أو ابنته أو أخته أو حتى ابنة خالته أو صمته بل هي غريبة عنه تماماً، ولا يستل كليرفول أن يحدث ذكر مع أنثى غريبة عنه دون أن يحدث بينهما ما لا يصدق عقيداً، وإلا رأى عدده أن الإيجول يحرم مثل هذا السلوك الذي يثير المضائق والشبهات.

٦ - هرطقة بيريجيه بفرنسا:

عشر البياضون على مخطوط يرجع تاريخه إلى نحو عام ١١٤٧ يتناول التحذيرات التي تضمنتها الخطاب الذي سبق للراهب هريبرت أن أثارها فيه، ويشكر هريبرت من انتشار الهرطقة في منطقة بيريجيه بفرنسا حيث ينصب الهرطقة إلى أنفسهم حياة الزهد والتخفف ويظهرون بالانقياد ببيعة الرسل، هؤلاء الهرطقة لا يأكلون اللحوم ولا يشربون الخمر إلا بكميات ضئيلة مرة واحدة كل ثلاثة أيام، وهم لا يعرفون بالإنسان بحجة أنه لا يحق للمؤمن امتلاك ما يحسن به وهم يمتنعون الاشتراك في القداس لمجرد التصريح كما أنهم لا يقدسون الصلبان وصور المسيح، وقد نهج هرطقة بيريجيه في اجتذاب القبلاء والتساوسة والزهاد والرفعات.

٧ - هرطقة ليوخ بفرنسا:

وأيضاً وجه قساوسة ليوخ خطاباً إلى بابا روما يشكون فيه إليه انتشار الهرطقة في هذه البلدة. ونظراً لأن هذا الخطاب لا يحدد اسم البابا بل يكفي بذكر العرف الأول من اسمه وهو (ل) فقد اختلف الباحثون حول شخصية الرسل إليه وبالتالي حول تاريخ الخطاب. فالذين يرون أن الخطاب يرجع إلى عام ١١٤٤ يميلون إلى الاعتقاد بأن الخطاب موجه إلى لوسيموس الثاني الذي تولى البابوية في الفترة ما بين (١١٤٤ و ١١٤٥). في حين يرى آخرون أن الخطاب موجه إلى البابا ابور التاسع الذي تولى البابوية في الفترة بين (١٠٤٨ و ١٠٥٤). وأياً كان تاريخ الخطاب فإنه يتضمن الشكوى من انتشار الهرطقة في قرية مولتراير الفرنسية وفي كثير من البلدان المجاورة. ويخبرنا كاتب الخطاب أنه تم القبض على بعض هؤلاء

الهرطقة الذين اعترفوا بجرمهم وأن الجموع للناضبة كادت تنفك بهم وأن تقيهم في النار لولا رحمة الله التي شابت أن يصدق المسكونين لإلقاء حياتهم في آخر لحظة على أمل أن يهتدوا ويسيروا في طريق الصلاح. يبقى الخطاب الضوء على معتقدات هرطقة ليوخ ومنها أن المعمودية لا تمنح الخطيئة وأن التداول طقس لا جدوى منه. فضلاً عن استعاضهم عن الزواج، ويذكر الخطاب أن لهذه الطائفة الهرطقة قساوسها وكهنتها وأنها تخفي هرطقها بالظاهر بالمشاركة في قداس الكنيسة وأuschلتها. ويقول كاتب الخطاب إنه زملامه سوف يرسلون إلى بابا روما للمهرطق (أمرى) وهو واحد من أبرز هرطقة ليوخ كي يتخذ بشأنه القرار الذي يراه مناسباً له وعود إلى حظيرة الإيمان الصحيح فقد وعدهم بالتوبة بعد أن أنقذوا حياته من برلمان الجموع للناضبة كما أنهم احتفظوا ببقية زملائه في دور للمباداة لعين أن ينظر البابا في أمرهم وببيت فيه. والذي دعا المسكونين في ليوخ إلى التصرف على هذا النحو خوفاً منهم من زيادة انتشار هرطقهم بين الناس كما اتضح من استجوابهم.

٨ - هرطقة إيودو في

منطقة بريثاني بفرنسا:

كان المهرطق (إيودو) الذي يحرق أحياناً باسم (إيودو) ذي إيثوال أحياناً



وايودو ذي ستيلا أحياناً آخرى يترجم عصابات تهجم التكناس والأديرة في منطقة بريثاني وتسترلاني على مايقاها وقد استمرت اعتدائاته لفترة تقرب من ثلاث سنوات وقام الموزخون بتسجولها عام ١١٤٥. واستطاع رئيس أساقفة مدينة ريمز لتقيض عليه عام ١١٤٨ بحد أن عجز رجال الكنيسة عن تحقيق ذلك والعجيب أن إيودو وهو من عائلة نبيلة المجد استطاع رغم جهله وأميته (فهر) يكاد يلك الخط) أن يجذب نحو ألفاً وخمسمائة من السذج والبسطاء. ويقول مؤرخ مجهول الهوى إن لسانه لم يكن حصباً وهو يلقى مواظبه على أتباعه ومريديه رغم أنه كان يوسسها على الكتاب المقدس. ومع أن الكنيسة لم تمنحه قسماً أو كاملاً فقد اغتصب هذه الوظيفة عورة واقتداراً وسعت له صفاته أن يقوم للتدريس ويزين له ضروره المهرطق أن يدعى أنه ابن الله. وكان أحياناً يجتمع بأتباعه وأولاده ويحدث فوائده في أماكن نائية بعيداً عن الأنظار لم يباحسون التكناس والأديرة بشن هجوم عليها ويقال إن أحد أتباعه - وهو فارس - جاءه بمراقبة واحد من أتباعه لإقناعه بالعودة إلى أهل ذريه وإلى حظيرة الكنيسة التي أنشئ عنها. ولكن إيودو عرض عليه رشوة مغرية حتى يصيح واحداً من مؤيديه ورجالهم الشهمة التي جاءه من أجلها. فرفضها الفارس بكل إياه وشتم. غير أن تابعه لم يستطع أن يقاوم الإغراء. فتد طلب من المهرطق (إيودو) أن يصطحبه صقراً في يده إلى الجبال، وحيناً حاول سيده الفارس إقناعه عن قبول هذه الهدية التي أسماها هدية الشيطان وتغذره من مغبة قبولها. ولم يرض وقت حتى صدق ظنه فقد اقتض الصقر على الرجل وأحكم قبضته على يده ثم طار به في الهواء ليختفي عن الأنظار إلى الأبد.

وبعد أن نهج رئيس أساقفة ريمز في لتقيض على المهرطق (إيودو) وكثر من معارفيه جاء به أمام البابا أبوجينيوس الثالث الذي كان آنذاك في زيارة لرايمز. وعرض البابا مجعاً في ريمز لمحاكمة (إيودو) الذي كان يحمل عصا غريبة الشكل في أعلاما شوكتان. ورساله البابا عن هويته فقال عن نفسه أنا إيودو الذي سوف يأتي فيما

بعد محاكمة الأحياء والموتى ومحاكمة العالم بالدار بعد ذلك سأله إذا كان للمصا الفرنجية الشكل التي في يده أى معنى خاص بالنسبة له فرد عليه بالإيجاب شارحاً ذلك بقوله إن توجيه المصا بشركيتها إلى أعلى معناه أن الله لا يملك سوى كلنى العالم وأنه تنازل عن الجزء الثالث له في حين أن توجيهه للمصا بشركيتها إلى أدنى معناه أن يورود يمتلك كلنى العالم وأنه يملك الجزء الثالث فقط إلى الله وهذا انفجر الجمع في للسخرية والضحك وانتهدوا إلى أنهم يتعاملون مع مذلات وكان يورود يطلع على أصفوانه للكتاب للتفخيم والتعظيم فسمى أحدهم بالحكمة والثاني بالمعرفة والثالث بالقتصاص. وكان هؤلاء السافرون يأخذون ألقابهم الزائلة مأخذ الجد لدرجة أن الرجل الذى أسماه يورود القضاء ترمس في نفسه بالعلم القدرة على محاسبة الناس ومحاكمتهم يهتد الذين لبقادته إلى السجن بالويل والبلبر وعظام الأمور وأمر الأرض أن تفتح وتطلع أعضاده. ولم يكتب لهذا المهرطق المثلث أن يمهل هزولاً فقد مات بعد إيداعه السجن بوقت قصير. أما أبناؤه فقد سددوا في عيهم واستمروا في ضلالهم وغشلت كل مصارلات الكنيسة لإصلاح حالهم وصدادتهم فلما جلس رجال الأكثوريوس منهم أسلمهم إلى السلطة الزمنية أو الطنانية للتعامل معهم فحكمت عليهم بالمرت حرقاً.

٩ - أرنولد المهرطق من مدينة بريسيكا الإيطالية:

لم يكن أرنولد بريسيكا مهرطقاً بالحنى المصحح بل كان في الجوهر والأساس مصملاً اجتماعياً يسعى إلى إشغال ذار للضرورة في النظام الكنسى برمته من قمت إلى سفحه حتى يظهره مما استشرى فيه من فساد. ولم يكن في آراء أرنولد شطط أو غلواء ولكن تطرفه في إيداء الرأي وحماسه في التعبير عنه هو الذى اتسم بالشلط والغلواء. فلاغرو إذا رأينا الكنيسة الرومانية لتناصبه من العدا وتهمه بالمهرطقة. والذي لا شك فيه أن أرنولد كان يمثل تهديداً مباشراً لسلطة الكنيسة الكاثوليكية وأنه ترك بصمته

واضعين في تاريخ المهرطقة الغربية تتجلى الأولى في نشوء الطائفة المهرطقة المعروفة باسم الكومباردين التي تدارلها الأديب والورخ سالزيرى في كتاباته وتتجلى البصمة للثانية في نشأة طائفة أخرى من المهرطقين تعرف بالأرنوديين في شمال إيطاليا في نهاية القرن الثانى عشر ودعا هؤلاء الأرنوديون إلى إنكار التجادل والتجاديل التي يقوم بأدائها القسسوسية الفاسدون. وإتكار ولاية السلطة الكنسية على للمسيحيين كما ذهبوا إلى عدم أحقية الأكثريوس في امتلاك القروات والضياع وفي احتكارهم للتفسير بالكتاب المقدس وناخوا بأنه حق للملانيين أن يفسروا بكلمة الرب تماماً كما يفعل رجال الكنيسة.

وقد ترك جرن سالزيرى الملورد في أوائل القرن للثانى حشر لينة يرجع تاريخها إلى عام ١١٤٩ يقيم فيها أفكار أرنولد وكذلك تركه أوتو فسراونزج رجل الدين والساسة والورخ للذى لا يشق له غبار وسيل العائلة المالكة في ألمانيا للإمبراطور فريدرى الأول لينة أخرى تحدث فيها عن شخصية أرنولد باستهجان واضح.

يقول سالزيرى إن شقاقاً حدث بين بابا روما والحكام الرومان آنذاك حاول البعض إزالة أسبابه دون أن يظفروا في ذلك بسبب إصرار الحكام الرومان على عدم الاستجابة

إلى طلب بابا روما بطرد أرنولد الآتى من مدينة بريسيكا من البلاد. ويبدو أنهم أعرضوا عن طلب البابا لأن أرنولد كان حليفاً ويؤازره في صراعهم ضد البابا وأنه أقسم على اللفاح باستماتة عن الجمهورية الرومانية. وقد تجاهل الحكام الرومان القرار الذى أصدرته الكنيسة الكاثوليكية بحرمنا أرنولد من الكنيسة.

كان أرنولد قسيساً زاهداً في الحياة دائم الصيام والصلاة يرتدى الملابس الخشنة بليناً في مراعاته وخطبه ومستمعاً في دراسة الكتاب المقدس. وبلغت عداوة أرنولد لرجال الأكثريوس مبلغاً جعله يقيم الدنيا ويقعدها مندم في كل مكان يذهب إليه. ففى فترة من الفترات كان أرنولد رئيساً لتدبر بريسيكا وتصادف غياب أسقف هذه المدينة في زيارة إلى روما وانتفض أرنولد فرصة غيابيه وهيج الناس منده وأثار خيولتهم عليه لدرجة أنهم كانوا يلقون أبواب المدينة في وجهه عند عودته من روما ويمنعونه من دخول أسقفية. ولهذا السبب قام البابا أنصوت بطرده من إيطاليا فشد رحاله وعبر جبال الألب وذهب إلى فرنسا حيث تكلم على يد رجل الدين والفيلسوف المهرطق المعروف بيتر أبيلار. وفى باريس بدأ أرنولد يلقى مراعاته على الدارسين في كنيسة سانت هيلارى. فالتف حوله نفر من الفقراء الدارسين الذين يعيشون على الشحادة والإحسان ويطرقون أبواب البيوت طلباً لكسرة خبز. وقد نذر أرنولد حياته للهجوم بكل ضراوة على ثراء رجال الكنيسة وترفهم ولهذا طلب رجال الكنيسة من ملك فرنسا طرده من البلاد. الأمر الذى اضطره إلى العودة إلى إيطاليا بعد وفاة البابا أنصوت حيث قطع على نفسه وصفاً بأن يكون مطبقاً للكنيسة الرومانية. بعد أن تولى إجنويوس الثالث، كرسي البابوية عام ١١٤٥ قيل أن يستقبله بعد أن أعان عن توبته. ومرة أخرى استطاع أرنولد الكفاء وجوده في روما أن يستحصل عدداً غليظاً من الناس إلى جانبه. وقد ساعد على فتحه بحرية الوعظ والحركة أن البابا كان مشغولاً في فرنسا ببعض شئون الكنيسة. وزاد من إعجاب الناس بتعاليمه أن تلاميذه



أخذوا به وحذوا حذوه في حياة التقوى والزهد والتقصي الأمر الذي جعل الناس وخاصة النساء للفضائل - يحبرهم ويقتربون منهم. ويذهب الباحثون إلى أن أرتولد في هذه الفترة في حياته أنشأ طائفة مهرقة تعرف بطائفة اللومبارديين وصفت أرتولد رجال الدين بأنهم تهازلهم وصرفهم وقصص طرق وإلهم البدول المتعاصر للكنيسة والفرسبون في أيام المسيح. حتى البابا نفسه لم يسلم من لسانه فقد وصفه بأنه جلاذ يهدف إلى ترسيخ سطرانه على الأرض عن طريق الحبس والطغيان مضيقاً في سبيل ذلك بالأبرياء وأنه يستعزل على ما في جيوب الناس ويفرغه في جيبه.

أما البليدة التي كتبها أوتو فرايزنج فبرجع تاريخها إلى عام ١١٥٥ وهو العام نفسه الذي توفي فيه أرتولد. وقد جاء فيها أن هارديان بابا روما (١١٥٤ - ١١٥٩) اجتمع بكرائسته ليشكو لهم من الأثر البغيض والصميم الذي تركته هرطقة أرتولد في نفوس كثرين من أهل روما ومناذرة هذا المهرطق باستطهاد رجال الدين والرهبان والاعتداء عليهم وتجردهم من ممتلكاتهم ويذكر أوتو في بليته أن هذا المهرطق لا يقتصر هجمه على الأكاثوريين وحدهم فهو يمدد ليوئيل البلاء أيضاً. والجديد الذي تصفيه شهادة أوتو هو أن رجال الأكاثوريين خشوا إن هم دفنوا جثة أرتولد بريسيكا في قبر أن تتشر منلائته بين الناس أكثر فأكثر. ولهذا قاموا بحرق جثته وتحويلها إلى رماد نثروه في مياه نهر التيهر حتى يغطي كل أثر له.

إن الكنيسة الكاثوليكية في بعض الفترات حاولت أن تصدى للفساد الذي انتشر في طائفة من البابا ليو التاسع (١٠٤٩ - ١٠٥٤) والراهب هومبيرت الشرفي عام ١٠٦١. الذي عينه ليو التاسع كاردينالا وأساقفا على سيلفاكانديا عام ١٠٥٠ والبابا جريجوري السابع (١٠٧٣ - ١٠٨٥). غير أن هذه المسامحات بابت بالفساد في استئصال شأفة الفساد الكسبي الأمر الذي أدى إلى ظهور تيارات تناضب المؤسسات الدينية العداة وتعمل على إسفائها. ولهذا ظهر في

أوروبا في تلك الفترة اتجاهان متحارضان أحدهما يدعو إلى إصلاح المؤسسات الدينية من دخلها وثانيتهما يدعو إلى ضرورة اجتثاثها من جذورها باعتبارها بؤرة للفساد ورأس الداء. والجسد بالذكور أن بعض التيارات صالحو مع الساسطين على فساد الكنيسة وشجعهم على انتقادها للاستفادة منهم في إصلاح الكنيسة وتطهيرها. ولعل حالة الراهب المشجول روبرت أوبريسول دليل على ذلك فقد تجاهلت الكنيسة مشواره هجومه على رجال الأكاثوريين في الستينيات من القرن الماضي عشر أثناء تجواله في كل من برياني ولنجر بغرنا كما تجاهلت التلطف للفرسوس والمعارات حوله ومطلب إليه البابا الاستمرار للصدى لمبادئ رجال الدين. فضلا عن أن الكنيسة كبرت روبرت أوبريسول عند وفاته عام ١١١٥ واعتبرته بطلاً من أبطالها. ولكن الأوراق أخذت تتسلط عندما استضاف صديق لأوبريسول هو ميلديرت أسقف مدينة لي مان الفرنسية (لثاء سفره إلى روما) المهرطق هنري الذي نجح في التخلص من رجال الأكاثوريين وتعيين نفسه الرئيس الديني لهذه المدينة وزاد الطين بلة أن كسيدر) التلمانيين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر اضطلوا بمهمة رجال الدين.

وصفت محاكمة المهرطق إيوودو (لم أرتولد بريسا من بعده) نقطة تحول مهمة



في موقف الكنيسة الكاثوليكية، من المهرطقين (وهي أمور سوف نعود إلى محللتها عند الحديث عن نقأة محاكم التفتيش). لقد كان لقانون الروماني هو الأسس الذي تبعته الكنيسة الكاثوليكية غير أن لقانون الروماني لم يخصص أي نص بشأن معاقبة المهرطقين. ويمنح لنا هذا عندما قام برتشارد ألف ورمز لحر عام ١٠٠٢ بجمع كافة القوانين للكنيسة فحين خلوه من أي نص خاص بأسلوب التعامل مع المهرطقة. صحيح أن رجال الأكاثوريين الكاثوليكي اقتصروا أعمال قمع واستطاد بالغة الشجاعة. ولكن هذا لم يكن القاعدة. وكما رأينا فإن الأسقف والابن ليويج كان يميل إلى اظهار التسامح مع المهرطقة. ولكنه أرسى مبدأ كصيا مهما ينحصر في ضرورة فحص وتقصي أية بلاغات خاصة بالمهرطقة والتحقيق مع المهرطقين ثم حرمانهم من الكنيسة إذا ثبت إنهم على جانب ضرورة محض وتقليد هيرطقاتهم علنا. ورغم أن مجمع مرتنداليه المنعقد عام ١٠٦٢ بجمع كرايز المنعقد في ١١١٩ طالباً بتسليم المهرطقة للسلطات العمالية غير الكنيسة لتتولى معاقبتهم فإن معظم الأساقفة كانوا يشاركون والو تسامحه لأنهم لم يروا أن تتلطف أيديهم بدماء المهرطقين. ولهذا نذكر أن البابا إيويجين كلفني بالحفظ على إيوون دي ليوئال رغم بشاعة اعتدائه على الكنيسة والأديرة وأن الذين حكموا على أصوله بالفسق لم يكتفوا من رجال الأكاثوريين بل من أصحاب السلطة الزمنية. والحققة أن الكنيسة في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر وقت في حمض بيمس. فهي من الناحية النظرية مستدلة عن التصدي المهرطقة في حين أنها من الناحية العملية عاجزة عن التصدي لها ولا تملك أسبابة هذا التصدي الأمر الذي جعل المهرطقة في القرن الثاني عشر تنتشر انتشار النار في الهشيم. ناهيك عن الخراط بعض رجال الأكاثوريين أنفسهم في أعمال المهرطقة. وأيضاً كما سبق أن شاهدنا لم يمانعوا رئيس أساقفة أرتخت المهرطق الهولندي ثرائشليم بقسوة كما أن رئيس أساقفة أرس أظهر في

عام ١١٣٥ تصامحاً ملحوظاً في معاملة المهرطق هلوى الذى اكتفى مجمع بيزا بإيداعه أحد الأديرة . وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على الكيفية لم تكن لديها أية سياسة ثابتة أو واضحة تجاه الهرطقة حتى عام ١١٤٠ تقريباً . ولأنها كانت في تحبطها واتفاحه الرؤية الواضحة تعامل كل حالة هرطقة على حدة وفقاً لطرفيها . ولكن قرب منتصف القرن الثاني حدث تغير في أسلوب تعامل الأساقفة مع الهرطقة فقد أرسل بطرس السجول رئيس دير طائفه الزهريان المعروفة بالكراني رسالة إلى أريمة أساقفة وخرزم فيها من زيادة نشاط المهرطق بيتر برايزر في أسقفياته ولعل من العذابة بمكان أن نرى رئيس هذا الكدير يطلب السلطة الزمنية والتدخل في الشؤون الداخلية للأسقفيات من أجل القضاء على نشاط المهرطقين . وأيضاً من الأحداث المهمة الثالثة على تغير موقف الكنيسة المتساهل من الهرطقة أن القديس برنارد كلبور طلب أن يتدخل على نحو مباشر في شؤون مقاطعة لانجويروك بفرنسا بسبب لتفشار الهرطقات فيها فقد أرسل عام ١١٤٥ رسالة إلى الكونت الذى يحكم تولوز يصر فيها من عزمه للمضور إلى مقاطعته وبقائه مندوب البابا أليكس أسقف أرسيدا ومعه جوفرى أسقف تشارتر للتصدي لتسمر لثي ولها المهرطق هلوى لويزان هناك . واستطاع القديس برنارد أن يحصل من أهل تولوز على الموافقة على قراره بعدم الاعتراف بشهادة المهرطقين أو المتعاطفين معهم في المحاكم وعدم مقبولتهم في رقع القضاء أمامها فضلاً عن عدم التعامل أو الاتجار معهم بجانب معاصرتهم وبنهم من المجتمع . وفي عام ١١٤٨ قرر مجلس ريمز تسليم أتباع المهرطق أبون إلى السلطة الزمنية كي تقوم بإمراقبتهم كما قرر تجريد الهرطقة ومعارضتهم والمتسترين عليهم بمرمانهم من الكنيسة ومصادرة ممتلكاتهم . ثم انعقد مجمع ريمز مرة أخرى بعد مضي تسعة أعوام برئاسة رئيس أساقفة هذه المدينة ل يظهر قدراً أكبر من القسوة على المهرطقين المتتشرين في منطقة البلقان والصربونين باسم الديليين فقد

أصدر منهم أحكاماً بالسجن المؤبد واختار صدقهم ومن نوابهم بكونهم بالذار وكذلك كى جباهم ووجباتهم بالمحدد السحى للدلالة على مرحقتهم وتضيؤهم عن عباد الله ومن التطورات التى حدثت في تاريخ الهرطقة نحو عام ١١٦٣ أن الكنيسة لم تعد كما كان الحال في الماضى تستقبل البلاغات عن المهرطقين بل بدأت تنقب وتضيق للشام عليهم لأن المهرطقين على حد قولها أصبحوا يعملون بالتقية ويظهرون غرماً ييطون . ولم ترضع أسوأهم حتى قام كجور الزهريان هلوى دى مارسى عام ١١٧٨ بزيارة أخرى إلى مدينة تولوز لأنه لم يكن راضياً عن تباطؤ أهلها والمصلوبين فيها عن الكفف عن المهرطقين ومعاينتهم . ومن ثم أصدر تعليماته إلى الأساقفة والأكليروس والتناصلة والأهالى بسرعة التناكب كتابة عن وجود أى مهرطق بين ظهرانهم وحذر من مغبة التستر عليه لقاء تقاضى مبالغ مالية . وفي العام التالي (١١٧٩) حمل هلوى مارسى مجمع لانتران الثالث على إصدار قرار بمقاطعة المهرطقين وعدم التعامل معهم قسماً ولا تعرض لاختلاف الحيمان الكنسى ومصادرة أملاكه . وسوف نستكمل قصة هذه التطورات التى أدت في النهاية إلى نشأة محاكم التفتيش بعد أن نواصل الحديث عن المزيد من الهرطقات التى انتشرت في إيطاليا وفرنسا وبعض البلاد الأوروبية الأخرى في



منتصف القرن الثاني عشر وقرب نهاية وبداية القرن الثالث عشر .

انتشار الهرطقة في إيطاليا

في الفترة بين ١١٦٠ و١٢١٦

١ - طائفة السبيرونيين :

يعتبر هيجو سبيروني الذى درس القانون المدني في بولونيا نحو عام ١١٤٥ وعاش أيام الدراسة مع صديقه فاكاريوس تحت سقف واحد مؤسس الهرطقة التى اتبها نفر محدود للحد يعرف بطائفة السبيرونيين . وكان صديقه فاكاريوس واحداً من أوائل أساتذة القانون الرومانى في إنجلترا لم أصبح قسلاً بياسنرا . ونحو عام ١١٧٧ دب الخلاف بين سبيروني والكنيسة وهو خلاف انتهى إلى انكاره وطيفة الأكليريوس مجهما لياهم بالزبيلة فحسلاً عن إنكاره جدوى العمودية وأسار التناول والأصهار فكل هذه الطقوس في نظره عديمة الجدوى لأن تقارة الإنسان من الداخل ينبغي أن تكون معيار الحكم عليه وإلى جانب ذلك أنكر سبيروني أهمية الأعمال الصالحة في خلاص النفوس لأن الله في رأيه هو الذى يهب المرء قداسته الداخلية وهى قداسته لانزلهام مراعاة شكائات القسوى والورع . ويذهب كثير من المؤرخين إلى أن هذا الرأي الأخير لسبيروني هو الذى مهد الطريق لظهور اثنين من أعلام الإصلاح الدينى هما لوتر وكالفن وقد عبر هيجو سبيروني عن آرائه في كتاب أرسل ملة نسخة إلى صديقه القديم فاكاريوس الذى قام بدحضه ولقد ما جاء فيه مستخدماً في ذلك بعض آيات الكتاب المقدس . ولكن اختلاف فاكاريوس مع صديقه لم يفسد الود القائم بينهما . فمر بمرض آراء سبيروني ثم يتصدى لتفويضها بروح ودية لانصرف للعدو أو للتبعضاء في المقدمة التى استلهم بها مؤلفه : «كتاب ضد الأخفاء الكثرة المتلوعة» .

٢ - طائفة الهيوميلانياتى أو الداعين

إلى بساطة الملابس :

ترجع نشأة هذه الطائفة وطوائف مماثلة إلى رغبة كثيرين في الاقتداء بحياة الرسل

وبتشفهم وتقوام الأمر الذى أدى إلى ظهور أنواع من اللادينى فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر. وفى بعض الأحيان شقت هذه الأنواع عصا الخاصة على الكنيسة وفى أحيان أخرى ضاقت الكنيسة ذرعاً بها فقامت بحرقها واستئصالها. ولكن هذا لم يمنع الكنيسة أحياناً ثلاثة من السعى إلى استبعادها وضغطها مثلما فعل البابا أنسولمت الثالث (١١٩٨ - ١٢١٦) حتى يتمكن من إزكاء الروح الدينية والاحتفاظ بقوة الدفع الكنسية. وقد امتدت الرغبة فى الاقتداء بحياة الرسل إلى ظهور عدة حركات دينية سبقت ظهور أنواع الزهيدة التى اختارت حياة الفقر والتحمل والى انتشارها فى القرنين الثالث عشر. وتعتبر حركة الوندسيين من أبرز الحركات السابقة لظهور هذه الأنظمة الربانية. والجدير بالذكر أن طائفة الهومبوليانى ظهرت فى إيطاليا حتى قول أن يصل إليها نفوذ الوندسيين وتميز هذه الطائفة عن سطحها باستغراق الناس فى الحياة المادية كما تصدر عن مذهبها لمعاد الفقر والتقى والمشاركة الجماعية والتبشير بكلمة الله. وعندما أمر الهومبولتيانيون على حقهم فى التبشير بكلمة الله خارج الكنيسة عاقبتهم الكنيسة بالطردها منها عام ١١٨٤، ولم يرض على ذلك أكثر من خمسة عشر عاماً حتى تمكن البابا أنسولمت الثالث من إرجاعهم إلى حظيرة الكنيسة ووافق أيضاً على انخراطهم فى ثلاثة تنظيمات، تنظيم يضم الناس من غير الكهنوت ويسمح لهم بالحديث مع حائلاتهم وتنظيم ثانٍ يضم غير الكهنوت وزوجاتهم ويسمح لهم بأن يعيشوا عيشة قريبة من عيشة النساك فى مجتمعاتهم المعالمة وتنظيم ثالث كهنوتى يضم رجال الدين. أما الفئة التى فشلت الكنيسة فى استبعادها وظلت خارج حظيرتها فقد استوعبتها الحركة الوندسية وكانت السبب فى حدوث شقاق فى صفوف الجماعات الدينية المشار إليها.

وفى نحو عام ١١٧٨ - ١١٨٤ ضاقت فى مدن اللومباردى بإيطاليا إحدى هذه الطوائف فى بربها ومع عائلاتها وأكثرت أن تضوا حياة دينية ففى مطلع من الكذب

ولقسم والإلحاح إلى المحاكم فصلان عن إظهارها لبساطة الملابس. وقد طليت هذه الطائفة من النساء أن يوافق على أسلوب حياتها ولم يمانع البابا فى ذلك ولكنه منع أتباعها من الاجتماع سراً أو التبشير علناً غير أنهم يملكون هذه الأوامر البابوية الأمر الذى جعل البابا يحرمهم من الكنيسة. وقد أطلقوا على أنفسهم اسم الهومبوليانى لأنهم استمروا عن ارتداء الملابس الملونة المزركشة والاكتهاف بارتداء الملابس البسيطة.

٣ - المرحلة الكاثارية فى لومباردى:

ظهرت الهرطقة الكاثارية (أو التهجورية) فى إقليم لومباردى بإيطاليا فى القرنين الأول والثانى من القرن الثانى عشر وظل العالم الفارغى يجهل كثيراً عنها حتى توطلت أركانها فى شمال إيطاليا فى بدايات القرن الثالث عشر التى شاهدت لأول مرة تسجيلها فى الفترة من ١٢٠٠ و ١٢١٤ تقريباً.

بدأت الهرطقة الكاثارية تتخسر فى لومباردى فى الفترة بين عامى ١١٥٠ و ١٢٠٠ بزعامة أسقف رسم فى بلغاريا اسمه مرقس. وإلى جانب لومباردى انتشرت الهرطقة الكاثارية فى منطقى توسكانيا وفرويفزا. وجاء إلى لومباردى رجل اسمه الأب لويشيتا هاجم سيامة مرقس الباغرية كأسقف الأمر الذى اضطر مرقس إلى نهد



سيامته الباغرية لوقبل الدخول على يد الأب لويشيتا فى طائفة تعرف بطائفة الدروجليا. ثم جاء فيما بعد إلى لومباردى رجل اسمه بيتراشيوس يرافقه نفر من أتباعه عبر البعاز حاملاً أخباراً عن فسق سيمون أسقف دروجلجا الذى كان مسحوراً عن سيامة لويشيتا كان بيتراشيوس إنهم رأوا سيمون وهو يركب امرأة فى حجرة ويذهب أفعالا أخرى مدافئة. وعند ظهور بيتراشيوس كان مرقس قد وافقه السبية بعد أن عين قبل وفاته أسقفاً آخر اسمه جون جودويس وبسبب شهادة لوزا التى أدلى بها بيتراشيوس ضد سيمون بدأ الشك يساور بعض الناس فى جدوى سيامة سيمون فى حين استمر الآخرون يؤمنون بها وهكذا انقسمت الجماعة إلى أنصار ومعارضين واستمكك بعضهم بجون جودويس الذى كان مرقس قد رسمه أسقفاً قبل وفاته فى حين استمكك بعضهم الآخر بمنافسه بطرس فلورنسا. وظل الانقسام بينهما على هذا الحال لعدة سنوات. وتدخل العقلاء لغض الشامتات بين الطرفين المتحاربين فاطفروا إرسام مدبرين عن كل جانب إلى اجتماع يعقده أسقف شمال الألب ليوولى الفصل فى هذا النزاع ووافق الطرفان المتخاصمان على الانصياع إلى ما يسل إليه هذا الأسقف من رأى واستمع الأسقف بطلاية شديدة لوجهة نظر الجانبين المتنازعين ثم حكم بأن يتقابل الأسقفان المتخاصمان جون جودويس و بطرس فلورنسا ويتقدرا على أممية كل منهما فى الأسقفية بحيث يقبل كل طرف منهما نتيجة الاقتراع حتى إن لم تكن فى صالحه وأن يقوم الأسقف الذى تقع عليه القرعة بالسفر إلى بلغاريا لرسمه أسقفاً يرتضى به الجميع. وعاد اللنديون إلى لومباردى ليطلوا للقرار الذى توصل إليه أسقف شمال الألب على الملأ. وعندما جاء الوقت للسند للاقتراع تراجع أسقف فلورنسا عن الاتفاق ورفض فكرة الاقتراع من أساسها غير أن نفراً من أتباعه استمروا من حقه برعده فقاروا بتدعيمه ونظيفته وإسناد واجباتها إلى منافسه الأسقف جون جودويس. ولكن بقية أتباعه عارضوا قرار

الفتحية ورفضوا أن يطيعوا جون جوديويس الأسقف المقترح عليه، الأمر الذي هدد بالفناء المصراع بين الفريقين المتنازعين من جديد. وبمرة أخرى تدخل العقلاء لحل المشكلة فاقترحوا على جون جوديويس التنازل عن أحقبه في الأسقفية فناميا للمصراع والافتتان كما اقترحوا أن يقوم كل من الفريقين المتخاصمين باختيار شخص من الفريق المضاد. ويتم الاقتراع على الشخصين المتنازعين فإذا فاز بالترعة أحدهما ناصب أسقفًا محل جون جوديويس وقبل جون جوديويس هذا قبل لإدراكه أنه سوف يهزم عن إدارة شئون أسقفية في هذا الجو المشعمر بالمعاداة والبغضاء. وعندما حان وقت الاقتراع اجتمع الفريقان في مكان اسمه مرسو حيث جرت عملية الاقتراع ووقع الاختيار من جانب فريق جون جوديويس على رجل اسمه جاراتويس ومن فريق بطرس فلوريس على رجل اسمه جون دى جودويس وكانت القرعة من نصيب جاراتويس الذي فاز بالأسقفية. وهكذا ساد السلام بين الفريقين المتخاصمين واختاروا فيما بينهم معاونين للأسقف الجديد وبدوا يجمعون المال اللازم لسفره إلى بلغاريا حيث تتم مراسم سيامته أسقفًا من المزمع إلى بلاده ولكن مفاجأة وقعت بددت للسلام وأعادت جو الشجاعة إلى الفريقين فقد تقدم شاهدان ليحكما جاراتويس بأنه على علاقة أئمة بإحدى النساء الأمر الذي يهجه غير أهل لشغل وظيفة الكهنوتية ويخلصهم في الوقت نفسه من الورد الذي تطهروا على أنفسهم بخاضعه. وكانت نتيجة ذلك أن المشاكل تلاقت والانقسامات استطلعت وبعد أن كان الانقسام قاصراً على فريقين امتد ليشمل ست فرق: فقد أنشأ بعض أمالي وستراتي طائفة اختاروا لها أسقفًا اسمه جون الطيب القلب أرسلوه إلى دروجلبيا حيث تمت سيامته. واختار البعض من أهل مانترا أسقفًا اسمه كاثيويس الذي تم إرساله بعد سيامته إلى سكولونيا أي البوسنة وقام أهل فيسترا باختيار رجل اسمه نوكولا. وكذلك تمت سيامة أسقفين في توسكانيا. هذه الفرق الست شقت جميعاً عصا الطاعة على جاراتويس الذي قبل في فرض كلمته على المداويلين له.

ولكن نفراً من أهل ميلانو تصدوا لهؤلاء المنسحقين على جاراتويس وأمسروا على الاستمساك به. ولكن جاراتويس رفض أن يستجيب لهم لإدراكه بالشعور العدائى الذى يضمرة عدد كبير من الناس ضده. واقترح جاراتويس عليهم لاختيار جون جوديويس بدلاً منه لأنه يفرقه في الصلاح والتقى ولأنه سبق أن تخلى طواعية عن أحقبه في الأسقفية حتى يحتفظ بالسلام بين الفريقين ولكن جون جوديويس رفض. فأرسل الفريقان للمرة الثانية مندوبين عنهم لاستشارة أسقف شمال الألب الذى عبر عن استيائه من هذه الانقسامات وعدم الالتزام برأيه. ولهذا أرسل إلى جون جوديويس يطلبه بالذهب إلى بلغاريا حتى تتم سيامته أسقفًا على كل الذين وافقوا عليه وتعهذوا بطاعته. وبالفعل نفذ جون جوديويس مشيئة أسقف شمال الألب ثم مات جون جوديويس بعد ذلك فعل محله رجل اسمه يوسف الذى مات بدوره ليخلفه جاراتويس الذى كان فيما مضى موضوعاً للنزاع وهنا ذكر جاراتويس وأتباعه أن الأساقفة الآخرين لخطأوا عندما شقروا عليه عصا الطاعة واغتصبوا أحقبه في الأسقفية ومن ثم رفض الانصياف بهم أو تقديهم الاحترامات الواجبة لهم بحكم وظائفهم.

هذه هي الظروف التى نشأت فيها الهرطقة الكاثارية التى تشعبت وتعددت وتحوالت إلى مال ونحل.



غير أن الروايات الخاصة بنشأة الهرطقة الكاثارية تختلف من راء إلى آخر فقد ذهب أنسلم السندريا الذى عاش في جنوة نحو عام ١٢٥٦ إلى بعد انقضاء قرن كامل على ظهور هذه الهرطقة إلى تأثيرها بالذهب الفارسي المعروف بالمانيا. ويقول السندريا إن الكاثارية نشأت أول ما نشأت في القسطنطينية بتركيا وفرنسا وبلغاريا وأنها انقسمت إلى عدد كبير من المال والذحل. ومنه لمعرف ككثراً عن الكاثارية عن طريق اعتراضات واحد من أتباعها اسمه يونا كور سوس بمدينة ميلانو فبدما وتراجع عنها في الفترة بين عامي ١١٧٦ و ١١٩٠ ويؤمن معظم الكاثاريين أن الشيطان هو المسئول عن كل الانقسامات التى تراها في الطبيعة وأنه خلق آدم من تراب وأرعد فيه قبساً من النورانية الملائكية فضلاً عن خلق حواء بعد ذلك ثم مناجعها فأنجبت منه قابيل وما عرفت آدم بهذا قام بدخره بمناجعته حواء وأنجب منها هابيل الذى أُرعد أخوه قابيل قتيلاً. ويعتقد الكاثاريون أن الكتاب خُلق من دم من الأع التتيل الأمر الذى يفسر طبيعتها انفصالية وولاماً للإنسان. وكذلك يؤمن الكاثاريون أن جميع مخلوقات السادة والأرض والهواء المني منها وغير المني من صنع إبليس ثم أنجبت حواء بنات مناجعتين الشياطين وأنجبت منهن عملاقة. وأخبرت الشياطين أن إبليس خلق جميع الأشياء والمخلوقات. فأغتم إبليس لهذا ولدم على أنه خلق الإنسان ولم يخلق روح من اللغيمان إلا جعله بهذا السر ولهذا يرى إبليس ينطق به ويطلب إليه الاحصاء بالفلك من اللغيمان. ويذهب الكاثاريون إلى أن إبليس هو الذى أوحى إلى إبراهيم وأسمعق ويعقوب بأقوالهم وإلى أنه ظهر لموسى وتحدث إليه ومكنه من الإيمان بمعجزات في شجرة فرعون كما مكن بني إسرائيل من عبور البحر الأحمر والعودة إلى الأرض المقدسة. ويرى الكاثاريون أن روح الله هي التى أوحى إلى الأنبياء بعض نبراتهم وأن روحاً شريرة هي التى أوحى إليهم ببعضها الآخر. وهم يهاجمون تارو ويدخلونه بسبب اقترافه الزنا والقتل. ويذهبون إلى أن الشيطان

٤ - هرطقة الباسجيان :

الباسجيان طائفة مهرطقة قليلة العدد ظهرت في إيطاليا في أواخر القرن الثاني عشر ودعت إلى الاستمساك بالشريعة الموسوية وأفكرت تخسية المسيح وللثالوث وبعض أسرار الكنيسة المتقدمة وقد ورد ذكر هذه الطائفة لأول مرة في إنفاة بابا روما لها عام ١١٨٤ في حين أنها لم تعرف باسم الباسجيان إلا في عام ١٢٩١. وأبوس هناك على الإطلاق مايند على استمرار هيرطقتهم ويبدو أنها انتشرت بحلول منتصف القرن الثالث عشر إذ إن المساجلات التي احتدمت آنذاك حول الهرطقات لانتشير إليها بالمره. وهناك من المدارس من يعتقد أن هرطقة الباسجيان اقتصرست على لومباردى ولم تتجاوزها. والجدير بالذكر أن كتاب «الجامع، المصقول المؤلف والمكتوب في الفخره بين ١١٨٤ و ١٢١٠ هو المصدر الوحيد الذي يستقى منه للدارسون معلوماتهم عن هذه الهرطقة. والمصقول الأرمية الأولى من «الجامع، تتناول الهرطقة الكاثارثية في حين تنصرف فصوله الستة المتبقية إلى نحض هرطقة الباسجيان.

وذهب الفصل الخامس من كتاب «الجامع، إلى أن المسيح كان ظاهر من خلق الله ويسوق آيات ٢٤ - ٢٦ من الإصحاح ٤٤ من سفر أشعيا للتدليل على ذلك: وأنا الرب

ومنع نوبع في عرية ثم جار بها في عنان السماء. ويؤكدون أن الهلاك الذي أرسله الله إلى زكريا لبوس في الواقع سوى ملاك بث به الشيطان إليه. حتى يوهنا المصمندان نفسه لايسلم من هجوم الكاثارثيين عليه لأن الشكه ساروه في شخصية المسيح. فقد جاء في الإصحاح السابع آية ١٩ من أنجيل لوقا : «فدعا يوهنا اثنين من تلاميذه وأرسل إلى يسوع قائلاً أنت هو الآتي أم ننتظر آخر. وهم يؤمنون كذلك أن مريم أم المسيح ولدت من مشيئة امرأة فقط ولم تولد من مشيئة رجل إلى جانب إيمانهم بأن المسيح لبوس له جسد بشري حتى فهو لا يأكل أو يشرب ولا يأبى بما يأتيه البشر من لمسأل رغم أنه يبدو أنه فعل هذه الأشياء. والكاثارثيون يذكرون قيامة المسيح بالمسد من الأموات وصعده إلى السماء، كما يذكرون بث أمجاد البشر يؤكدون أنه لايسكن المصاراة بين الابن والأب استناداً إلى قول المسيح في إنجيل يوهنا الإصحاح ١٤ آية ٢٨: «لأن أبى أعظم منى، ويصنف الكاثارثيون أن المصلي شيء سبى لايمص تقديسه فهو علامة البرح الذي نقرأ عنه في سفر الرؤيا. وهم يعتبرون أن البابا منقسمر الأول (٣١٤ - ٣٣٥) هو عدو المسيح وابن الهلاك، والراى عندهم أن المخلص حكر على طائفهم وأن من المستحيل على الأزواج للمصول عليه. وهم يصبون لعائنهم على آباء الكنيسة وتديسيها مثل أمبروز وجريجورى وأوجسطين وجيروم ويمتقنون أن للغة تدل على كل من يأكل اللحم والبيض واللبن وكافة منتجات الحيوان. وهم أيضاً يذكرون أن العمودية بالماء تقضى إلى حول الروح القدس أو أن الخبز والخمر يتحولان في سر التناول إلى جسد المسيح ودمه. وفي نظرم أن الذى يقسم ويستحق للغة وأن العمودية تتم عن طريق وضع الأيدي على الأيدي. وفي اعتقادهم أن الشيطان يمكن الشمن وأن حواء تجسد في اللحم وأن الشيطان وهواء يرتكبان لثنا مرة كل شهر تماماً كما يرتكب الرجل لثنا مع مومس أو عاهرة.



صانع كل شيء ناشر السموات وعدى باسط ومقيم كلمة عبده ومتمم رأى رسله، وهم يرون أن لفظة العبد هذا إشارة إلى السيد المسيح ومعنى هذا أن المسيح مخلوق لمحب بل أقل مرتبة من الأب. وفي أشعيا أيضاً نجد أن الرب يتحدث عن المسيح بقوله الإصحاح ٤٢: «هوذا عبدي الذى صعدته مسخراً للذى صرت به نفسى، وأيضاً في إنجيل متى الإصحاح ٢٠ آية ٨ نطالع: «لما كان المساء قال صاحب الكرّم لوكيله، الأمر الذى يدل على أن مرتبة الابن أقل شأنًا من مرتبة الأب وأنها ليسا من الجوهر نفسه. ويقول الكتاب كذلك: ثم نقيم قلباً ربحر على وجهه وكان يسلى قائلاً يا أبناء إن أمكن فقتحروا على هذه التكن. ولكن ليس كما أريد أنا بل كما تريد أنت» (إنجيل متى إصحاح ٢٦ آية ٣٩) والراى عند الباسجيان أنه مادام الابن يطلب من الأب فمعنى هذا أنه يقل عنه في المرتبة وأن الأب ملحه انقصة والسلطان كما يتضح من الآية التالية «دلع إلى كل سلطان في السماء وعلى الأرض، (متى إصحاح ٢٨ آية ١٨) وأيضاً جاء في إنجيل يوهنا إصحاح ١٤ آية ١٨: «لو كنتم تصبرونى لتكنم لفرحون لأبى قلت أمضى إلى الأب لأن أبى أعظم منى،. وجاء في أول رسالة من بولس الرسول إلى أهل كورنثوس (إصحاح ١٥ آية ٢٨) : «مضى أضع له الكل فويلد الابن نفسه أيضاً موضع للذى أضع له الكل كي يكون الله الكل في الكل». ومعنى خضوع المسيح لله أنه دون الله في مرتبته. ويحاول الفصل السادس من كتاب «الجامع، ضرورة الاستمساك بالصرفي بالتعاليم الموسوية المنصوص عليها في التوراة. ويسوق «الجامع، في هذا الصدد حديثاً كبيراً من الآيات التي تنص على ذلك مثل قول المسيح في الإصحاح الخامس من إنجيل متى آية ١٧: «لا تظنوا إلى جئت لأنقض الداموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقض بل لأكمل يقول إنجيل متى في الآية الرابعة من الإصحاح الثامن إن المسيح قال للأبرص بعد أن شفاه : «انظر ألا تقول لأحد بل أنذهب أن نفسك للكل» ويقدم القديان الذى أمر به هوامى شهادة لهم. وأيضاً جاء في رسالة

يوحنا الرسول إلى أهل رومية إسحاح ٣ آية ٢١: «بأنجيل الناموس بالإيمان، حاشا بل نلتبت الناموس، وكذلك في الإنجيل السابع آية ١٢ من هذه الرسالة: «إذن للناموس مقدس والوصية مقدسة وعادلة وصالحة».

وتتلخص مراعاة التعاليم الموسوية التي دعت إليها الهرطقة الباسجوانية في ضرورة مراعاة الختان، فقد ورد في سفر التكوين (إسحاح ١٧ آية ١٣ - ١٤) ما يوشور إلى أن الختان هو السبيل إلى الخلاص: «يختن ختانا وليد بيتك والبنحاف بمنضكتك، فيكون عهدي في لحمك عهداً أبدياً، وأما الذكر الأغفل الذي لا يختن في لحم عركته فحطقت تلك النفس من شعبها إنه قد نكث عهدي». وهذا ما تذكره الآية ٩ من الإسحاح ٤٤ من سفر حزقيال: «هكذا قال السيد الرب إلى القريب أغلف القلب وأغلف اللحم لأنجيل مقدس، وكند الآية ٢٣ من الإسحاح السابع في الجبل يوحنا أن التمسح يرى في الختان نوعاً من الشفاء الجزئي: «فإن كان الإنسان يقبل الختان في النسب فلا يقبض ناموس موسى أفخطون على لأنني شليت إيماناً كله في السبت». وأيضاً تفسراً في الآية ٧ من الإسحاح الثاني من رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية إن الختان يعتبر إنجيلاً وأن هذا الأنجيل قد أعطى لبطرس: «إذ رأوا أني أؤصت على إتيان الغرة كما يظن على أنجيل الختان».

وتدعو الهرطقة الباسجوانية أيضاً إلى ضرورة مراعاة السبت وتقديسه، ورأى هذا أن مراعاة السبت لا تقتصر على الشريعة الموسوية بل هي سابقة عليها بقدر ما هي لائحة لها. ويستند الباسجوانية في ذلك إلى بعض الآيات الواردة في الكتاب المقدس والتي تتحدث عن قداسة هذا اليوم مثل الآية ٣ في الإسحاح ٢ من سفر التكوين: «وبارك الله اليوم السابع وقدهس، والآيات ١٥ - ١٧ من الإسحاح ٣١ من سفر الخروج: «وأما اليوم السابع ففيه سبت عطلة مقدس للرب، كل من صنع عملاً في يوم السبت يقتل قتلًا». فيحفظ بدر إسرائيل السبت ليصنعوا السبت في أجيالهم عهداً أبدياً».

ويتناول الفصل العاشر من «الجامع، الأطاسة التي يجرم الله على البشر أكلها مثل الحيوان المقتوق أو اللحم الحي الذي به دم: «غور أن لحماً بحياته دمه لا تأكلوه» (سفر التكوين الإسحاح التاسع الآية الرابعة). وأيضاً الآية ١٤ من الإسحاح السابع عشر من سفر اللاويين: «لا تأكلوا دم جسماء». ومن الآية ٢٨ - ٢٩ من الإسحاح ١٥ من أصحاح الرسل: «لا تضع عليهم ثقلًا أكثر غير هذه الأشياء الربوبية: أن تصنعوا عما ذبح للأصنام وعن الدم والمقتوق والزنا التي إن حفظكم أنفسكم منها قطعنا قفطون». وهكذا يؤكد الباسجوان أنه من الواضح أن المهديين للقديم والوحيد يحرمان أكل الحيوان الذي يقدم ضحية للأوثان كما يحرم أكل الحيوان المقتوق.

ويذكر الفصل العاشر عشر من «الجامع، سلامة معظم المؤسسات الكنسية ولللاهوتية ولا يعتبرها من صحيح الدين، قل ما لم يرد في المهديين القديم والجديد ليس سوى إضافة من صنع البشر من غير سند في التوراة أو الإنجيل ومن ثم يجب الإزوار عنها وعدم الاكتراث بها. وهم يفسرون ما جاء في سفر التثنية وغيره من الأسفار على هذا الأساس ففي الإسحاح الثاني عشر آية ٣٢ من سفر التثنية نطالع مسألي: «كل للكلام الذي أوصيكم به أحرمصوا تصمموه لا تزد عليه ولا تنقص منه، ومعنى هذه الآية كما يقول

الباسجوان أنه ينبغي الالتزام فقط بكل ما جاء في الكتاب المقدس بمعنييه القديم والجديد وعدم التقيد بأية إضافات أخرى من صنع البشر أو رجال الكنيسة.

ومن المفيد أن نختم حديثنا عن الباسجوان بما يقوله يافيس الناريوني في هذا الشأن. كان يافيس الناريوني حتى نحو عام ١٢١٤ أحد القساوسة الناريين لجرزالد ماكيمورت رئيس أساقفة منطقة بورديو بفرنسا خلال الفترة من عام ١٢٢٧ حتى ١٢٦١. وقد هرب يافيس الناريوني من فرنسا والتجأ إلى إيطاليا عندما اتهمته الكنيسة بالهرطقة وفيما يلي جزء من الرسالة التي كتبها يافيس الناريوني إلى رئيس أساقفة المشرق إليه. وهي تتناول أحداثاً وقعت عام ١٢١٤ رغم أن تاريخ كتابته الرسالة (نحو عام ١٢٤١) لاحق على ذلك.

يقول الناريوني في رسالته أن حسانه وشائسته اتهموه بالهرطقة أمام روبرت كوريسون السدوب الباريوني الذي عاش في عام ١٢١٣ - ١٢١٤ في جنوب فرنسا حيث ترأس مجمع نورفو المنعقد في بولوي عام ١٢١٤. ويشر بالمحروب الصليبية ويخشي الناريوني على نفسه من مضبة اتهامه بالهرطقة وتقديمه للمحاكمة فهاجم على وجهه منتقلاً من مكان إلى مكان حتى وصل إلى مدينة كرمو حيث شكا أمره إلى طائفة كاثاراية تصرف بالباباريين كانت تحرق هناك. ويصرح الناريوني أنه لم يضمن إلى هذه الطائفة أو يؤمن بأي من مطالبها رغم لفتلائمه بأعضائها. ويرحب به هؤلاء الباباريون وأكرموا وفادته واعتبروه ضحية الأمانة والاستقامة والشرف، وصال بين ظهورهم لمدة ثلاثة أشهر حوطة هزينة ولكنه أخذ يلاحظ يوماً بعد يوم مقدار انطاعات التي يلقى بها هؤلاء الباطنة في حق الرسل والكتاب المقدس. ورغم هذا فقد أقر الناريوني أن جلتهم الصسمت إزاء هرطقتهم بسبب إحسانه لمعتهم الكبير عليه بل إنه تقديراً من جانبهم لهم وشعوراً بالامتنان نحوم قطع على نفسه وعداً بأنهم بالتبشير بمعتقداتهم. وعندما أطمأنوا



إلى لاهه لهم أخذوا شيكاً فخبياً، يكتفون عن أسرارهم وعرف منهم أنهم أرسلوا إلى باريس عدداً من أكفأ الطلبة والدراسين الإيطاليين من منطقة لومباردى ويض من توسكانيا كي يتخصصوا في دراسة المنطق واللاهوت بهدف الإخاحة بالمعقدة الكاثوليكية. وأيضاً قامت الجماعة بمراسل عدد كبير من التجار الدائرين في الأثرياء خارج دلتنة الأكثريوس واجتذابهم إلى أرائها. وعاش بالفوس للتاريولي عيشة التنقل والترحال من مدينة إلى أخرى في كنف الجماعة المهرطقة التي أطلقه بوراف خلالها. والتدبير بالذكر أن التاريولي كان على حد قوله يجارى المهرطقة من الظاهر فقط دون أن يؤمن في أي وقت من الأوقات بأى من معتقداثه. وسافر التاريولي مع عضو من أعضاء الجماعة من غير رجال الأكثريوس وحط رحالهما في مدينة بالنسا يقال لها نيوسدات بالألمانية ومعناها المدينة الجديدة، وهناك استقبله طالفة دليية مهترطقة جديدة تعرف باسم البجرموسيين. ثم طاب له المقام في مدينة فيينا النمساوية والبلدان المجاورة لها فغلش فيها عدة سنوات. ويعترف التاريولي إنه في تلك الفترة من حياته استغرق في الآفام والمذات الحرام حتى غيروه الله فرفع عن مثالبه وأخذ يهدى المهترطين سواء السبيل.

التشاور المهرطقة في جنوب فرنسا في الفترة بين ١١٥٥ و ١٢١٦

انتشرت المهرطقة على نمويتر والشر المستطير في منطقة لانيويديوك جنوب فرنسا خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر حين وصلت سمعة الأكثريوس إلى الحضيض الأمر الذي ساعد على ذبوع المهرطقة الكاثارية (أى للتطهيرية) ذبوعاً واسع النطاق في كل مكان وبين كافة طبقات المجتمع. وأخفكت جميع المحاولات التي بذلتها الكنيسة الكاثوليكية للحد من انتشار هذه المهرطقة. بل إن المهرطقة في قرية لومبرز الواقعة على بعد نعر عشرة أميال من جنوب مدينة أبني أظهرت جراءة وتصدياً للسلطة الكنسية منقطع النظير في صيف عام ١١٦٥. وألأهى من ذلك أن المهرطقة في لومبرز وجدوا من الجمهور تعامفاً

مجمع وحده هذا بأسقف أبني أن يتطلع إلى تنفيذ للقرار الذي سبق أن اتخذه مجمع تولوز عام ١١٦٣ بشأن حظر تعامل المسيحيين مع المهرطقة. وتشير المهرطقة المنتشرة في قرية لومبرز إلى تأثيرها بشكل أو بآخر بالمهرطقة الكاثارية فضلاً عن تأثيرها بمهرطقة كل من بيتر برايز وهنرى التي سبق أن عالجاها.

١- شاهدة قرية لومبرز عام ١١٦٥
مواجهة علنية وماخنة بين المهرطقة ورجال لتدين كمعبر نموذجاً لكثير من المواجهات التي حدثت بينهم في جنوب فرنسا في العقود الأخيرة من القرن الثاني عشر. وكانت هذه المواجهة العنيفة والبساخية بمثابة محاكمة عقدها الأساقفة في لانيويديوك لجماعة من المهترطين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الرجال الصالحين وحظوا بتأييد نبلاء لومبرز ومؤازارهم. وكانت هذه المحاكمة أشبه ما تكون بالمناظرة المحددة التي اصطلحت فيها آراء المهترطين بمعتقدات الكنيسة الكاثوليكية كما كانت محاكمة مشهودة يشار إليها بالبلدان حمزها حشد هائل من الأساقفة رؤساء النمامة إلى جانب عدد كبير من رجالات المجمع الراى في جنوب فرنسا أمثال الكونت ريموند من تولوز وزوجته كونستانس. وخرج الشعب في كل من مدينة أبني وقرية لومبرز ليشاهدوا هذا الحدث الكبير.



بدأت المحاكمة برئاسة أسقف أبني ومعاينيه بأن طرح أسقف لودييف على المهرطقة لومبرز عدداً من الأسئلة بدأماً بالسؤال عن موقفهم من شريعة موسى والأنبياء ومزامير داود والمعهد القديم وآباء الكنيسة في العهد القديم. وجاهر المهترقون أمام جميع الحاضرين بأنهم لا يؤمنون بأى منها بل يؤمنون بالأناجيل ورسائل برس وأعمال الرسل وسفر التزوية. وعندما سأله أسقف لودييف عن تفاصيل معتقداثهم التزموا الصمت فالتين إهم لن يجيبوا عن هذا السؤال إلا إذا أجبروا على ذلك. وأيضاً عندما سألوا عن رأيهم في معصية الأطفال رفضوا الخوض في هذا الموضوع وأضافوا أنهم فقط على استعداد للإجابة عن أية أسئلة خاصة بالأناجيل ورسائل الرسل. ثم سأله أسقف لودييف عن رأيهم في تحول الغنم والضمر إلى جسد المسيح ودمه وقديسة هذا السر الكنسي كما سألهم إذا كان هذا السر يفقد قدساسة وباطليته إذا مارسه إنسان فاسد أرفاسق. فأجابوا بقولهم إن الضلال من نصيب الذين يشاركون هذا السر ويمارسونه عن جدارة واستحقاق. أما الذين يمارسون هذا الطقس دون جدارة واستحقاق فمثل عليهم للغة. ثم أسأله إذا كان يمكن لأى رجل صالح سواء كان ينتمى إلى الأكثريوس أو إلى غير الأكثريوس أن يمارس هذا الطقس، غير أنهم امتنعوا عن الإذلاء بمزيد من المعلومات عن معتقداثهم بحجة أنه لايقب بالصال أن يرغمهم على الإجابة عن أسئلته. وعندما سألوا عن رأيهم في المعاشره الزوجية وهل تقف عائقاً أمام خلاص الزوجين امتنعوا عن الإجابة ولكنهم قالوا إهم بدون رأى القديس بولس الرسول في الزواج ومعنى ذلك أنهم يفضلون الاستمتاع مع الزواج إذا أمكن ذلك ثم سألهم أسقف لودييف إذا كانت الذرية في آخر لحظة كافية لخلاص الإنسان مثل السقائل الجريح الذي يقرب عندما يشعر بدو أنه وإذا كان يحسن على الناطلى أن يعترف بخطايه إلى القسامسة أو إلى الناس الماديين فأجابوه بأنهم يسجدون وفق التعاليم التي أوردها يعقربو في رسالته والتي تسمح للمريض أن يقضى باعترافاته إلى أى فرد

عادى يقع عليه اختياره غير أنهم رفضوا الإجابة عن تربة المحاربين عندما يشعرون بدور أجلمه لأنه ليس هناك ما يشير إلى مرافقة شخص يعقوب على ذلك، وحين سألهم أسقف لوديف إن كان لشعور بالندم واعترايف الخاطيء بذنبه كافيان للخلّاص أم أنه يعبين عليه الصيام بديّة النفس والروح سألوا: «... فتردا بأنّ القديس يعقوب لم يطالب الخاطيء بأكثر من الاعتراف بذنبه وأنهم لا يطمحون إلى أكثر مما أمر القديس يعقوب به. وكذلك أكد المهرطقون أنّ القسم حرام وأنّ المسيح يهوى عنه. وقالوا إن بولس في رسالته بين لنا نوع الأساقفة والقسوسة الذين ترسمهم الكنيسة. فإذا لم تكن الشرطم اللازمة متوفرة فهم فإنه لا يمكن اعتدائهم رجال دين بحال من الأحوال. وإحدهم الجدل أثناء المحاكمة بين نفر من كبار الأكثريوس أمثال بون أسقف ناروين وأسقف تيسس أدبرت والراهب بطرس سدراس والراهب فريترافو وبعد أن استمع أسقف لوديف إلى الجدل المحدث بين المهرطقيين ورجال الدين أصدر حكمه النهائي في هذا الأمر وعلق بالحكم التالي في وجود كل الحاضرين: «أنا جرسيلين أسقف لوديف بأمر من أسقف أبني وأحواله أعلن هرطقة الذين يطلقون على أنفسهم (الرجال الصالحين) وأدين طائفة أوليهرس ورفاقه والمضمين إلى هرطقة لومبرز حيلما وجسدرا. وهذا الحكم مبدى على أسس نصوم الكتاب المقدس وفي الأناجيل والزموال والمزامير وسفر الرؤيا».

ولم يسكت المهرطقون على إدانة أسقف لوديف لهم فاتهموه بأنه ذكّ ب مناقق وعدو لله وأنه رجل جائر وظالم. وقالوا إنهم توخوا للعدو في شرح أفكارهم لأنهم يتوجسون خيفة منه بذبب شره وزيّنه بخصته. ورد الأسقف على ذلك قائلا إن حكمه يستند إلى الشانن وأنه على استعداد للدفاع عن هذا الحكم في المحكمة البابوية أو في محكمة لويس ملك فرنسا أو في محكمة ريموند كونت تولوز أو أية محكمة أخرى مماثلة. ولما أدرك للهرطقة هزيمتهم وانتصارهم أمام أسقف لوديف انتفدوا إلى الشعب بشرحون له

معتقداتهم فقالوا يمكن ما جاوروا به في البداية. قالوا إنهم يؤمنون بالله واحد حي قيوم يجمع بين الروحانية والتكثيف فهو الأب والإبن والروح القدس. وقالوا أيضا أنهم يؤمنون بأن الإبن تجسد وأصبح بشرا وأنه تجسد في نهر الأردن وصام في البراري وتعذب ومات ودفن ثم قام في اليوم الثالث من الأموات ليصعد إلى السماء. والراى عددهم أنّ التناول ضرورى للخلّاص وأن هذا للتناول لابد أن يتم في الكنيسة على يد كاهن بض النظر إذا كان هذا الكاهن حمود الخلق أو سبي الخلق. وأكد المهرطقون إيمانهم بالروح الذي يلجبه تعميد الأطفال في خلاصهم وأن العاشرة الزوجية لا تحول دون دخول المتزوجين ملكوت السماء. وهكذا يتضح لنا أنّ الهرطقة أثرا أن يتراجعوا عن سابق آرائهم. وإنهت هذه المحاكمة للفرية بأن أيد أسقف أبني الحكم الذي أصدره أسقف لوديف بأسسه محدرا نبلاء لومبرز ورفاسها من منجبة مؤذرة الهرطقة وتقديص الدم لهم..

٢ - وفي اللمانديات من القرن الثاني عشر اجتمعت الهرطقة مقاطعة تولوز التي عجزت عن وقف انتشارها الأمر الذي حدا بحاكمها الكونت تولوز إلى طلب اللجدة من خارج مقاطعته. ورغم لفاق للتدخل الخارجى في القضاء على الهرطقة فإنه يمثل سابقة لها خطورتها. فلى عام ١١٧٦ ناشد



حاكم تولوز ريموند الفاسم (١١٤٨ - ١١٩٤) جيرانه في المقاطعات المجاورة أن يتدخلوا لإنقاذ مقاطعته من براثن الهرطقة غير أن تدخلهم عام ١١٧٨ باء بالفشل الذريع. ومما زاد من تفاقم أحوال كونت تولوز دخوله في صراعات سياسية وعسكرية مع جيرانه. فقد اشترك في صراع مع ألفونس الثاني أراجون (١١٦٢ - ١١٩٦) للإستيلاء على منطقة بروفانس. ولكن غريمه ملك أراجون استطاع عام ١١٧٦ أن يفوز بها. وظل منافسه القوى يمارس منطه المتواصل على حدود مقاطعة تولوز الغربية فصلا عن أن حليفه فريديك بارباروس كاد يستلم في صراعه ضد البابا ألكسندر الثالث وكذلك بات جيرانه على منطقة أكويتين يشكلون خطرا داهما على حدود مقاطعته. وضعفت قوة الكونت تولوز إلى الحد الذي جعله يفقد السيطرة على مدينة تولوز عاصمة مقاطعته. وعندما شعر كونت تولوز بالخطر سلطانه فكر في أن يلب بوقرة الدين الرابعة وأن يظهر كحامي همى المسيحية ضد انكثار والهرطقة ويوجه خاص هؤلاء الهرطقة الذين انتشروا في مقاطعته. ومن ثم ناشد هذا الكونت عام ١١٧٨ تنظيميا رهبانيا يعرف بالرهبنة السيستروانيّة كي يبادر بمد يد العون له على نحو ما فعل القديس برنارد عام ١١٤٥ عندما ألقّد تولوز من الهرطقة وبالإضافة إلى ذلك طلب كونت تولوز من ملك فرنسا لويس السابع وملك إنجلترا هنرى الثاني أن يضا مساعدته. ولكن الملكين اكتفيا بالاشتراك مع بابا روما ألكسندر الثالث بتشكيل لجنة بابوية عام ١١٧٨ جاءت إلى تولوز وأدبها صلاحيات التبشير وهداية الهرطقة والتحقيق واستفاد العطف معهم إذا أزم الأمر. ويعبر بعض الدارسين أن هذه اللجنة التي شمت عددا من كبار رجال الأكثريوس وغير الأكثريوس بمثابة البهرة الأولى لمحاكم التفتيش. والهدير بالذكر أن هذه اللجنة ظلت تمارس عملها لمدة ثلاثة أشهر تلاحق فيها الهرطقة من أقباع أريوس وإن كان الواقع يشير إلى أنهم كانوا من أقباع الكاثارية.

وفي عام ١١٧٨ سطر روجر هوفون

العامل في بلاط الملك هنري الثاني نبذة عن هرطقة تولوز والإجراءات التي اتخذت لقتضائه عليها. والجدير بالذكر أن هذا المؤرخ استقى جانباً من معلوماته من كتابات عضوى اللجنة أشار إليها وهما المندوب البابوي الكاردينال بطرس بافيا ورئيس دير كليرفو. يقول مؤرخون إنه كان يعيش في مدينة تولوز مهترطق واسع الثراء يملك مزارعين متوفين أحدهما داخل المدينة والآخر خارجها. وكان في بادئ الأمر يجاهر بهرطقته. ولكنه خاف على نفسه فأخذ يظهره بسلاسة عقيدته. وما عرف الكاردينال بأمره استدعاه للمحور أمامه وطرح عليه الأسئلة فاضطلع من إجاباته عنها شدة انصرافه عن صحيح الدين فأدلته الكاردينال ومعه الأساقفة وأعلنوا هرطقته وأصدروا حكماً بمصادرة أملاكه وهدم أبراجه الجميلة. وما رأى المهترطق أملاكه تضيق من بين يديه ذهب إلى الكاردينال والأساقفة وأرضى عند أقدامهم طالباً منهم الصلح والسفيرة. وحتى يتأكدوا أن توبته تصح أمراً بجلده وهو عريان في ميادين المدينة وشوارعها. وقطع الرجل على نفسه عهداً بالسفر إلى الأراضي المقدسة ككفارة عن خطايه والبتناء فيها ثلاث سنوات يتصرف فيها إلى خدمة الله. وبعد عودته من هناك يسترد أملاكه المصادرة بعد أن يدفع غرامه كبيرة لحاكم السقاطعة التكونت تولوز. ولكن هذا المهترطقين الآخرين درساً قاسياً فقد جاءوا من تلقاء أنفسهم في السر واعترفوا بخطاياهم لرجال الكنيسة وطلبوا منهم السفيرة ففرقوا بهم وعاملهم برحمة ولين.

وأيضاً كان هناك في تولوز أخسوان مهترطقان أحدهما يدعى ريموند والآخر اسمه برنارد ادعى القدرة على تحويل نفسيهما إلى ملائكة لورائية واستطاعت هرطقتهما أن تخدع عدداً كبيراً من الناس، وعندما استدعى الأساقفة هذين الرجلين للتحقيق معهما طلباً توفير الأمان لهما فوافق الأساقفة على ذلك. رحل المهترطقان أمام الكاردينال وحشد كبير من الأساقفة والنبلاء والشعب ثم أخرجوا في جردهما وثيقة مكتوبة باللغة

اللاتينية قالوا إنها تتضمن آراءهما الدينية وما أن بدأ المهترطقان في تلاوة الوثيقة حتى اكتشف الجميع جهل الرجلين للملوك باللغة اللاتينية فقد عجزا عن قراءة عبارة واحدة في هذه الوثيقة. وعذلتا تساهل معهما الأساقفة وسعوا لهما بشرح وجهة نظريهما الدينية باللغة الفرنسية الخارجة. وبدأ من هذا للشرح شدة استمساكهما بالعقيدة المسيحية العميقة وأنه لا خيار على معتقدتهما الدينية. وكان كوفت تولوز وآخرين حاضرين فيقربوا على الفور أنهما كاذبان يلجأن إلى الخديعة والتعويه فقد سبق لهما أن عبرا في حضرتهم عن طائفه من الأفكار المهترطقة ثم حاولوا مؤخرًا التراجع عنها وهذا هب كوفت تولوز وآخرين لتكذيبهم ومواجهتهم بسابق مواعظهم وآرائهم المهترطقة. وبهذا قولهم بوجود الهين: إله خير وإله شر وإن الإله الخير هو خالق الأشياء غير المنظورة التي لا تدخول في نفس من حين أن الإله الشرير هو الذي خلق السموات والأرض والإنسان وكل الأشياء المرئية. وأكد بعض للشهود أنهم سمعوا هذين المهترطقين يقولان إن التنازل يفسد إذا تم على يد كاهن فاسد، وأنهم لا يرون أية فائدة أو جدوى في تسميد الأطفال. وأنهم المهترطقان هؤلاء الشهود بأنهم شهود زور وأكد أمام الكاردينال والأساقفة وللشعب إيمانهم بإله واحد خالق كل ما هو مرئي وغير مرئي وأن سر التثالث



لا يفسد حتى إذا كان التقسيم زائفاً أو مجرماً وأن الخبز والخمر يتحولان بفعل هذا السر الإلهي إلى جسد المسيح ودمه. وكذلك أكدوا أن تسميد الأطفال - شأنه في ذلك شأن تسميد الكبار والرأشدين - يؤدي إلى خلاصهم جميعاً من العظيمة. وأنكراً أنهما يدعوان إلى أي نوع آخر من التعميد مالم للتعميد بلس الأبدى. وخلافاً لما ذهبوا إليه قديماً مضى نراهما الآن يقولان أن الكنائس ودور العبادة أماكن مقدسة تقام من أجل مجد الله وأن أحداد الكاثوليك واجب وكذلك أعطائهم النذور. فضلاً عن أنه يمكن إعطاء الصدقات إلى رجال الدين مثلاً يمكن إعطاؤها للفقراء والمحتاجين ثم أمر الكاردينال وأساقفته الرجلين أن يقسما على أنهما بالغن يؤمنان بما يقولان ولكنهما امتصتا على ذلك استناداً إلى قول المسيح في الإنصاح الخامس من إنجيل متى: «سمعت أنه قيل لقداء لا تصنع بل أرفق للرب أنتمسك». وأما أنا فأقول لكم لا تلتحقوا بالهبة» (آية ٣٣ - ٣٤) وأيضاً قوله: «ليكن كلامكم نعم نعم لا لا». وما زاد على ذلك غير من الشفوي (آية ٣٧). وعبداً حاول الكاثوليك إقناعهم بأن القسم من أول تأكيد كلمة الله وتبنيها شيء مختلف عن القسم لأغراض دنيوية. وأقتناعا بهرطقتهما أصدر البابا والكاردينال وروساء أساقفة مقاطعة بورجيس وباربون وأسقف تولوز قراراً بهزمانهما من الكنيسة وحرهما بالعودة إلى حظيرة الإيمان الصحيح والتفت رجال الدين إلى الشعب لتحذيره من الوقوع في شرك هذه الفتنة الضالة. وأخيراً أقسم كوفت تولوز ومعه الشخصيات البارزة أمام كل الناس بأنهم لن يسمعوا لأسماء هؤلاء الهرطقة أن يلتصقوا معامليهم بالرافة أو التستر عليهم وحمائيتهم نتيجة تقاضى الرشاوى.

٣ - جذور الهرطقة الوالدوسية

أو فلقار ليون؛

مؤسس هذه الهرطقة التي تعرف بفلقار ليون أحياناً والوالدوسية أحياناً أخرى تاجر واسع الثراء من مدينة ليون. وقد قبض لهرطقته أن تدعى ردياً طويلاً من الزمان. شق والدوس عصا طاعة على الكنيسة

الكانثوليكية بسبب إصراره على حق الأفراد من غير رجال الأكاثيروس في التثوير بكلمة الله، أي الإصرار على المطالبة بالأ يكون للوعظ والتثوير حكرًا على الكنيسة.

وعندما حاول الأكاثيروس فرض الحظر على صورة والديس الأمر الذي يهدد إلى الأذهان قصة التقدير، أنيسيس الأسيسي مع الكنيسة.

عاش والديس في مدينة ليسون عام ١١٧٥ حيث أصاب ثراء عريضاً من الربا واستغلال حاجة الآخرين. وفي يوم من الأيام بينما والديس يسير في شوارع ليسون وجد والديس حشداً غفيراً من الناس يلتف حول منشد ديني يغني بقصيدة شعر فرنسية يرجع تاريخ تأليفها إلى نحو عام ١٠٤٠ وسط أعصابهم ونشويهم بها. وترى هذه القصيدة قصة زاهد اسم القديس الكسيس الذي عاش في روما في القرن الرابع الميلادي. تقول القصيدة إن هذا الزاهد الروماني يخدم من أسرة عريقة وله نبد ثروته وأثر أن يعيش عيشة التوسل بحريز بقاع الأرض وأصابعها حتى استقر به المقام في سوريا. وفي أخريات حياته قرر هذا الناسك أن يعود إلى روما موطنه الأصلي. وهناك ذهب إلى أهل بيته الذين لم يعرفوا هويته وطلب منهم أن يألوه حتى يستقروا ويقوموا بأرده. ولكن الكسيس كشف لهم حقيقة أمره عندما شعر بدنو لأجله. وقد شاعت هذه القصيدة وحظيت بشعبية عظيمة في القرنين السادس عشر والثاني عشر. استمع والديس إلى هذه القصة الدينية فانثوى بها ورائدًا ما الأمر الذي حدا به إلى صورة المنشد إلى منزله.

وبلغ التأثير بالوالديس مبلغاً جعله يتوجه في اليوم التالي إلى مدرسة اللاهوت ليقنع عند معلميه بالصبح والإرشاد. ولكن له المعلم أنه لا ميسيل إلى تحقيق المرء خلاصه الروحي إلا باتباع نصيحة السيد المسيح للرجل الغني الذي جاءه ليصا له ما عصاه أن يفعل ليروج الحياة الأبدية فقصه المسيح أن يذهب ويبيع كل أملاكه ويهبه. وقرر والديس أن يختار طريق الخلاص فطلب من زوجته أن تختار

بين الاحتفاظ بممتلكاته المنقولة أو ممتلكاته الخاصة. وحزنت المرأة لأن زوجها قرر أن يبدد العالم ولكنها اختارت الاحتفاظ بممتلكاته الخاصة. فأعطاهما إياها. ثم باع والديس المنقولات التي درت عليه عائداً كبيراً فأعاد جانباً منه إلى من تعرضوا فيما مضى لاستغلاله ثم أعطى جانباً آخر لابنتيه الصغيرات. غير أنه أنفق الجانب الأعظم من ماله على الفقراء والمحتاجين في ليسون.

وحدثت في تلك الأيام مجاعة مروعة اجتاحت جميع أرجاء فرنسا وألمانيا فسارع والديس بإطعام الجوع ومساعدة المحتاجين. وخصص من أجل ذلك ثلاثة أيام في الأسبوع من عيد المحصرة الموافق آنذاك ٢٧ مايو ١١٧٣ حتى أول أغسطس من العام نفسه. وفي تلك الفترة قدم بوفرة الخبز والخضراوات واللحوم لكل المحتاجين الذين يأتون إليه. وفي يوم ١٥ أغسطس ١١٧٣ خرج إلى الشارع ليوزع على الفقراء مبلغاً كبيراً من المال. بينما يفعل ذلك إذ به يصيح مرنداً قول المسيح الوارد في الإصحاح السادس من انجيل متى آية ٢٤: «لا تقدر أحد أن يخدم سيدين ... لا تقدرين أن تخدموا الله والمال». فهرج الناس نعره وفي اعتقادهم أن ممساً من اليهود أصابه. وراى بعض مكاناً مرتفعاً بدأ يخطب منه قائلاً إنه ليس مجنوناً كما يظنون وأنه يشعر بالدم لأنه ظل طيلة حياته يعبد المال دون الله والمفقون دون



الخالق وأضاف أن الناس سوف يلومونه لأنه يتصدق عليهم علانية ويرد ذلك بقوله إنه فعل هذا لسببين حتى يظنوا أنه مجنون من ناحية ويحتي بخصم كل أهلهم في الله سبحانه وتعالى ولا يظنوا بالمال والجاه.

وفي اليوم التالي ذهب والديس إلى الكنيسة. وبعد أن خرج منها مال على زميل سابق له وزجاءه أن يعطيه حاجته من الطعام فاستضافه زميله في بيته وقطع عهداً على نفسه أن يوفر له احتياجاته الأساسية مدى الحياة. وعلمت زوجة والديس بما فعله زوجها فأصابعها غم شديد وجن جنونها وجرحت كاسلانة إلى مقر رئيس الأساقفة لشكر زوجها الذي يفضل أن يشهد خبزه من الفقراء ويرفض الالتجاء إليهم مع أنها الأولى بذلك. وتأثر الحاضرون بقصة الزوجة وبكرام رئيس الأساقفة بإحضار والديس وزميلة الذي استضافه. وما أن رأت الزوجة زوجها حتى بكت بحرق وأمسكت طرف لباسه وهي تقول له: «يا زوجي أنيس من الأفضل أن أكره عن ذنوبي بدلاً من الفقراء فأقدم لك ما تحتاج إليه من صدقة». وعلمت أمر رئيس الأساقفة والديس بعدم قبول أي طعام من أي إنسان في مدينة ليسون غير زوجته. ولم ترض سنوات قليلة حتى وجد والديس مريدون من الأغنياء والموسرين الذين قهرمو مؤثرين حياة الفقر والمرض على حياة الرغد والدعة. ولكن كثيرين استقبلوهم بادئ الأمر بالازدراء والسخرية.

مجمع لاتيران الثالث والوالديسية:

في عام ١١٧٩ دعا البابا الكسندر الثالث لنداقشة الهرطقة الوالديسية. وأصدر المجمع قراراً بإدانة الهرطقة ومن يدافع عنهم أو يمتدح عليهم ورغم أن هذا البابا رحب بدعوة والديس إلى نبد المال واستحسن لاختياره حياة الفقر والعز إلا أنه أصدر له ولأتباعه أمراً بمنعهم من الوعظ والتثوير إلا بموافقة التساوسة المحليين وأنصاع والديس وأتباعه لهذا الأمر البابوي ولكن لغشرة قصصه للحياة ثم ما لبثوا أن رفعوا رأية العصيان منه، الأمر الذي جر عليهم المشاكل وأوجع الحوافر.

وفي هذا العام نفسه (١١٧٩) رسم قاض إنجليزي مجبول اسمه ماب الملود نحو عام ١١٤٠ والمتوفى نحو عام ١٢٠٨ والذي كان يعمل فيما سبق في خدمة الملك هنري الثاني أول صورة عرفها العالم عن أتباع والديس كما رأهم وعاشروهم في روما. ويصورهم والدر ماب بأنهم مجموعة من البسطاء والأميين الذين نسوا أنهم جهلاء وطلّوا من البابا أن يسمح لهم بمزاولة الوعظ والتبشير، الأمر الذي أثار زبابة كثيرون منهم. ويذكر والدر بأن الراديسيين لم يعيشوا في سكن مستقر بل كانوا دوماً يتنقلون من مكان إلى مكان ريسيرين أرواجاً حفاة الأقدام ويردون الملابس الصوفية الفضفة لا يمكن من مخاع الدنيا شيئا ويحيون كالرسل حياة جماعية مشتركة ولا يجدون غضاضة في المشي عراة.

الكنيسة توحى إلى والديس بالهجوم على الكاثارية :

في نحو عام ١١٨٠ - ١١٨١ ألقى والديس خطاباً أمام جمع من كبار رجال الدين يضم هنري مارسى المندوب البابوي في فرنسا وهنري رليوس دير كليرفو اللذين لعبا دوراً نشيطاً في محاكمة الهرطقة الكاثارية في تولوز عام ١١٨٠. وأيضاً حضر جوفرى أوكسير هذا الاجتماع الذي كان برئاسة رئيس أساقفة جويشارد الذي لعب في عام ١١٦٧ دوراً هاماً في التصدي لطائفة مهرطقة تعرف بطائفة فيزلاي التي سوف تشير إليها فيما بعد. واستدعى الجمع والديس للمثول أمامه ليعلن على الملأ عقيدته الدينية ويدفع عن نفسه تهمة اغتصاب وظيفة الكهوت وزبانية رجال الأكليروس والاعتماد في معالجه على جهد الآخرين وكدهم. وقد خلا بيان والديس تماماً من كل أثر للمروق على الكنيسة الكاثوليكية أو الخروج على صحيح الدين وظهور للوهلة الأولى من صياغة البيان أنه يتعارض تماماً مع التعاليم الكاثارية.

ومن الواضح أنه مأخوذ من بيان نظيد قديم عن العقيدة المسيحية يرجع تاريخه إلى القرن السادس وأن نسخة محجلة أعطيت لوالديس نحو عام ١١٨٠ - ١١٨١ ليظهرها

على الجمع. ويرجع السبب في إدخال التعديلات الكثيرة على البيان إلى قلق الكنيسة من انتشار الهرطقات في النصف الثاني من القرن الثاني عشر وإلى رغبتها في دحض الكاثارية عن طريق والديس الذي اتفق في بيانه مع كافة مبادئ الكنيسة الكاثوليكية. فالروالديس إنه يؤمن بالثالوث الإله (الأب والإبن والروح القدس) وأن الثالوث إله واحد خالق لكل ماهو منطور وماهو غير منطور وخالق المهددين القديم والحديث فهو إله موسى والأنبياء والرسل. ويشهد والديس بأن المسيح لاهوت وناسوت وأنه لا يشك لحظة واحدة في ناسوته فهو مولود بالجسد من مريم وكابد العذاب والآلام على الصليب. ثم قام بعد نفيه من الأموات. وللأرى عنده أن خلاص المسيحي لا يتم إلا عن طريق الكنيسة المسيحية وأن الخبز والخمر يتحولان بالفعل إلى جسد المسيح ونمعه وأن فساد الكاهن للشخصي لا ينعى فساد الأسرار التي يتولى القيام بها. ولا ينكر والديس أهمية الجانب الجسدي في الزواج ولا يرى أن أكل اللحم حرام. وعقيدته أن جسد الإنسان يهبط على هيئة جسدية وأن إعطاء الصدقة وإقامة القداس وفعل الخير كرحمة على الموتى أمر لا يتعارض مع صحيح الدين ومعمودية الأطفال سليمة لأنها توفر الخلاص للأطفال الذين يموتون في طفولتهم. فضلاً عن أن كافة التنظيمات الكنسية سليمة ولا



ينبغي مهاجمتها وهكذا يدين لنا أن الآراء التي عبر عنها والديس في بيانه تناقض ماكانت الهرطقة الكاثارية وغير الكاثارية (مثل هرطقة كل من هنري لوزان وبنريس برايزر) تدّعي إليه. وكما أسلفنا يبدون والديس أتقى بيانه الخاص بمعتقداته الدينية بناء على طلب رجال الكنيسة الذين أنزعجوا انزعاجاً شديداً بسبب ذبوح الهرطقة وانتشارها آنذاك.

ولكن هذه المصالحة بين الراديسية والكنيسة الكاثوليكية لم تدم طويلاً. فقد جاء رئيس أساقفة جديد ليقبل لهم ظهر السج وشن حرباً شعواء عليهم ويهجم بالهرطقة صراحة ودون مواربة ويأمر بطردهم من مدينة ليون.

شهادة ستيغف بوربون عن أصل الوالديسية أو فقراء ليون :

بالرغم من أن ستيغف بوربون أدلى بشهادته بعد ظهور نحو نصف قرن على الراديسية فإن شهادته لها أهمية خاصة نظراً لأنها تستقي معلوماتها من أشخاص خاطروا والديس وعرفوه في حياته. درس ستيغف بوربون (المتوفى عام ١٢٩١) في باريس والتحق بدور الدومنيكان في ليون ١٢٢٣ ثم أصبح محققاً في محاكم التفتيش بعد ذلك. وفي عام ١٢٤٩ اعتزل الدنيا ليعيش حيشه السلك في صومعته. وفيما يلي ما سمعه ستيغف بوربون عن أصل الوالديسية من قسيس في مدينة ليون أسمه برنارد يد ويس كان على صلة وثيقة بطائفة الأرميان للدومنيكان. عمل برنارد يديس في شبابه كاتباً لدى والديس الذي طلب منه بسبب جهله باللاتينية وعلمه المحدود أن يترجم له الأناجيل وبعض كتابات الأباء من اللاتينية إلى اللغة الفرنسية العامية. وبعد أن توفّر والديس على دراسة هذه الترجمات وحفظها عن ظهر قلب قرر أن يعيش كما عاش الرسل وأن يكرس حياته للكراسة. وصوره له خياله أنه واحد من هؤلاء الرسل. ويذكر ستيغف بوربون أنه نما إلى علمه أن بعض زعماء الوالديسية يلجأون إلى الحيلة والخداع لتغيير مظهرهم والتمويه على أعدائهم. فالراحد

منهم يدر حاجا أحيانا ورائق لأخذية أحيانا أخرى وحلاقا أو حاصدا أحيانا ثالثة. وهو يذهب إلى أن الوالديسية ظهرت عام ١١٧٠ على وجه التحديد في عهد يوحنا رئيس أساقفة ليون.

مناظرة بين الكاثوليك وأتباع والديس

نزع أتباع والديس إلى جنوب فرنسا بعد طردهم من مدينة ليون وفي خلال سنوات قلائل بدءوا بإشعرون بأزلافهم بالقرب من مدينة ناريون دون يعجبوا بإذانة برنارد جوسلين رئيس أساقفة ناريون لهم وذلك في مجمع دعا إلى عقده نحو عام ١١٩٠. وعندما لم يتوقف أتباع والديس عن التبشير تصدت لهم الكنيسة وناظرتهم وقارعهم الحجة بالحجة على نحو ما فعلت من قبل في قرية لومبرز المهركة عام ١١٦٥. وفي عام ١١٩٠ تقريباً أصبحت مدينة ناريون والأماكن المجاورة لها مسرحاً لهذه المناظرات الدينية المتعددة. وقد قام رئيس دير اسمه برنارد مونتوكو المنزلي عام ١١٩٣ بتسجيل معظم هذه المناظرات في كتاب يرجع تاريخ تأليفه إلى عام ١١٨٥ تقريباً. وينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أجزاء يتناول الجزء الأول فيه (من الفصل الأول حتى الفصل الثالث) الخطا الذي ارتكبه أتباع والديس عند عصيانهم أمر الكنيسة. ويتناول الجزء الثاني (من الفصل الرابع حتى الفصل الثامن) المحاجبات المؤيدة والمناهضة لمعالم الوالديسية. أما الجزء الثالث والأخير (من الفصل التاسع حتى الفصل الثاني عشر) فيتناول العقائد الدينية التي يرفضها الهرطقة سواء كانوا من أتباع والديس أو غيرهم. وفيها يلي ملخص لأهم ما جاء في كتاب برنارد جوسلين.

يتضمن الفصل الأول اعتراضاً على رفض الوالديسيين إطاعة أوامر البابا ورجال الأكثوريين ويتحدث الفصل الثاني عن السلطة المخولة لرجال الكنيسة ووجوب احترامهم وإطاعة أوامرهم. ويعارض الفصل الثالث الذين ينكرون على رجال الدين قدرتهم على شفاء الروح. أما الفصل الرابع فيدحض رأى الوالديسيين القائل بأنه يحق

لكل الناس التبشير بكلمة الله سواء كانوا من الأكثوريين أو غيرهم. ويحرم الفصل الخامس على الوالديسيين تبشير المسيحيين.

ويقد الفصل السادس المحاجة الزائفة والتي يتحال بها الوالديسيون والتي تقوم على الاستشهاد الخاص من الكتاب المقدس مثل الاستشهاد بالأية ٢٩ من الإصحاح الخامس من أعمال الرسل: «يلغى أن يطاع الله أكثر من الناس» ويصف الفصل السابع نوع الأشخاص الذين يدجج الوالديسيون في خداعهم وتضليلهم. ويقد الفصل الثامن مزاعمهم في أحقية النساء في ممارسة الوعظ والتبشير. كما يتخصص الفصل التاسع ادعاهم بأن للسقفة والصلوات إقامة التقديس والصلاة لانفراد الموتى في قليل أو كثير.

ويقد الفصل العاشر على إنكار الوالديسيين وجود نار المطهر وزعمهم أن الأرواح عند خروجها من الأجساد تنطلق مباشرة إلى الفردوس أو الجحيم. ويترض الفصل الحادي عشر على الرأي القائل بأن أرواح الموتى وهي تنتظر النشر لاذهب إلى السماء أو الجحيم بل تجأ إلى ملاذات أخرى. أما الفصل الثاني عشر والأخير فيدحض رأى الرفض لبنا الكنائس وللصلاة فيها باعتبار أن الكنيسة من صنع البشر واستنادا لغير وجه حق ما جاء في الآية ٤٨ من الإصحاح السابع من أعمال الرسل: «لكن



العلی لايسكن في هياكل مصنوعات الأيدي، الشاعر الفيلسوف ألان لول يهاجم الهرطقة الوالديسيين:

في نهاية للقرن الثاني عشر أصبحت مقاطعة لانجويديك بجنوب فرنسا مقر بالهرطقة بوجه عام والهرطقة الكاثارية والوالديسية بوجه خاص. وليس من شك أن لصرار الكاثارية والوالديسية على إصلاح الكنيسة وتطهيرها من أوشابها ساعدهما على الذوبح مثلما ساعدت نزعة هنري في مان الإصلاحية على انتشار أفكار المهركة من قبل.

ويعتبر للكتاب الأدبي الذي ألفه الشاعر والفيلسوف اللاهوتي للكبير ألان لول من الأعمال العلمية ذات المستوى الرفيع التي تصدت للهرطقة الوالديسية. ومن المؤلف أن الدارسين لايعرفون غير اللذر اليسير في حياة هذا العالم المتبحر في شؤون الدين.

ولد ألان في مدينة لول نحو عام ١١٧٢ وتوفي في عام ١٢٠٣. وتلقى تعليمه في مدينة شارتر ثم اشغل باللدرين في باريس. ذاع صيته كشاعر ووجدت بعض قصائده استجابة شعبية كبيرة. كتب ألان بعضه عن التقديس الكاثوليكية في الفترة بين عامي ١١٧٩ و١٢٠٢ وفيها يشن هجوماً يغلب عليه الطابع الموضوعي والأكاديمي على الهرطقات الشائعة وعلى رأسها الوالديسية إلى جانب هجومه على اليهود. ويتميز أسلوب ألان لول في مبحثه بسعة الاطلاع والتحقق اللاهوتي والقدرة المدهشة على استخدام المحاجبات المنطقية والفلسفية فيما يعرض من مناقشات فضلاً عن اقتباساته العميقة من المؤلفين الكلاسيكيين وكتابات آباء الكنيسة.

يصف ألان لول الوالديسيين بأنهم أدعياء فضيلة وصلاح وأنهم ثقافة في الظاهر فقط مع أنهم ذئاب مفترسة تنهش أرواح المؤمنين. ولرأى عدده أن جهلهم بالكتاب المقدس يدفعهم من التبشير فبين من المعقول أن يبشر إنسان بشيء لا يفهمه فضلاً عن أنهم كسالى لايعبسون أرباقهم من عرق

جبيهم في حين أن الكتاب المقدس وحث على العمل، يوصق لنا الآن عددا كبيرا من آيات الكتاب المقدس التي تدبت أنه لا يمكن لأي إنسان أن يتصلع بمهمة التبشير بكلمة الله بدون سماح من سلطة أعلى ممثلا أذن المسيح لتلاميذه بأن يفعلوا ذلك. ومما جاء على لسان الأب في الآيات الخمسة من الإصحاح الأول من سفر إرميا: «مملأ صبرتك في البطن عرفتك ومملأ خرجت من الرحم قدماك جعلتك نبيا للشعوب»، وجميع الأنبياء في العهد القديم مرسلون من قبل الله تبشير الناس ومهايهم. ثم إن للكتاب المقدس وخص صراحة على تعريض اختصاص أعمال الآخرين ووظائفهم ضمن نطاق في الإصحاح السادس عشر من سفر العدد أن قورح هلك حرقا بالنار لأنه اختص بعمل غيره. ومما يزيد الطين بلة أن الوالديسين يسمعون للنساء بالتبشير بكلمة الله خلافا مع النص الكتابي الصريح. فقد جاء في رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس إصحاح ١٤ آية ٣٤، ٣٥: «تصمت نسواكن في الكنائس لأنه ليس مأذونا لهن أن يتكلمن بل بضعن كما يقول التلاميذ أيضا. ولكن إن كن يردن أن يتكلمن شيئا فليسلن رجالهن في البيت لأنه قبيح بالنساء أن يتكلمن في كنيسة».

التوفيق بين فريق الوالديسين والفكتية:

في أوائل القرن الثالث عشر تفاقمت الصراعات بين الكاثوليك والفاكتي الهرمطيين الكاثاريين والوالديسين. وزاد من تعقيد الأمور أن فريقا من الوالديسين تصالح مع الكنيسة من أجل العمل تحت مظلتها في محاربة أعدائهم من الكاثاريين. ففي ديسمبر عام ١٢٠٨ قبل البابا إصرولت الثالث توبة واحد من أبرز الهرمطيين الوالديسين اسمه ديراند هوسكا ومعه أربعة من رفاقه. واقترح هؤلاء الهرطقة اللاتيون إنشاء جمعية دينية جديدة أطلقوا عليها جمعية الكاثوليك السماكين بهدف التوصل للهرطقة والوقوف في وجهها. فوافقهم بابا روما على ذلك. ومارست هذه الجمعية نشاطها على ثلاثة

مستويات تبدأ بمناقشة الهرطقة في آرائهم ثم زيادة للرعى الديني لدى أعضاء الجمعية ثم مخاطبة الجماهير المرمضة وعظهم وتبشيرهم. وهناك خطاب كتبه البابا إصرولت الثالث في ١٨ ديسمبر ١٢٠٨ يدل على موافقته على انتهاج جمعية الكاثوليك السماكين لهذه السياسة التي بدأ الهرمطي الوالديسي السابق ديراند ورفاقه في تنفيذها على الفور. وبحلول شهر إبريل من عام ١٢٠٩ نجح ديراند ورفاقه في تجنيد بعض الوالديسين - الذين فيضوا الوالديسية - في مدينة ميلانو الإيطالية وأراد ديراند أن يطلع صدر البابا فأبلغه أن بإمكانه استمالة أكثر من مائة شخص آخر لاجتذابهم من صفوف الوالديسين الإيمانيون في لومبارديا الذين أعطوا عن لشقاقهم منذ عام ١٢٠٥ عن فقراء ليون بفرنسا. ولكن جمعية الكاثوليك للفقراء لم ترق في عيون بعض الناس فاشكروا بأن مسلكتهم وبجر الشك في إخلاصهم وصدق توبتهم. وقد وجهت إلى الكاثوليك الفقراء - كما وجهت إلى الوالديسين من قبل - تهمة لزدراء رجال الدين. ورغم ما أصابته هذه الجماعة من نجاح مسدود لبعض الرقت ورغم تأييد البابا لها فقد كان الأكليروس يشكون في أمرها. ومن ثم أصدرت السلطات في نابليون عام ١٢٤٧ أمرا بمنعهم من التبشير في هذه المدينة ومما زاد الموقف تعقيدا أن يظهر في الوقت نفسه الذي أنشئت



فيه جمعية الكاثوليك الفقراء تنظيمات كبيرةا للرهبة التي تخشع طريق الفقر هما التنظيمان اللذان أقامهما القديس فرنسيس الأسيسي (١١٨١ - ١٢٢٦) والقديس دومينيك (نحو ١١٧٠ - ١٢٢١) والأول هو مؤسس رهبنة الفرنسيسكان والثاني مؤسس رهبنة الدومنيكان.

ويجدر بالذكر أن ديراند هوسكا فعل نفس ما فعله والديس من قبل عندما أثار أن يتصلح مع الكنيسة بأن وقع على وثيقة وعبر فيها عن إيمانه الكامل بكل مبادئ الكنيسة الكاثوليكية. وكعاد الوثيقة الإسمائية التي وقع عليها وثلاثا ديراند هوسكا في حضرة الشهود أن تكون صورة طبق الأصل من الوثيقة التي سبق لوالدين أن تلاما. وقيل أن يقبل البابا توبة ديراند هوسكا وعودته إلى حظيرة الكاثوليك نراه يطلب إليه أن يقسم على إخلاصه وصدق توبته ويؤمسه الأكبر على محاربة الهرطقة والتصدى لها.

وسجل الخطاب الذي بعث به البابا إلى ديراند هوسكا وإخوته الاتهامات التي وجهها إليهم بعض رجال الدين في نابليون ويؤيده وغرورها من المدن. وتخلص هذه الاتهامات إلى تصويرهم بالرفقة وسوء الأدب في معاملة الكهنة والأساقفة ورؤساء الأساقفة وفي أن ديراند هوسكا درج على اصطحاب نفر من الهرطقة الوالديسين الذين لم يقرر رجال الكنيسة أنهم تابوا عن هرطقتهم ودعوتهم لمعضن الكنيسة حيث يشتركون معه في ممارسة بعض الأسرار الكنيسة. فضلا عن أنه يصاحب عددا من الزهبا الذين هجروا الدين وبذروا الرهبة كما أنه ينضم الكنيسة الكاثوليكية بحريرض تلاميذه ومريديه بعدم ارتيادها والإكفاء بتعاليمهم لهم في مدارسهم ومتدربين بل إنه يحرض أصدقاءه من رجال الأكليروس على الامتناع عن الذهاب إلى الكنيسة. ويؤجره البابا ويخفه قائلا إنه كان يجدر به أن يبعث القانون الكنسي الذي يلص على عدم السماح بالسرودين من الكنيسة أن يعودوا إليها دين أن نأذن الكنيسة بذلك. وأيضا يحذر من مغبة مخالطة المرتدين عن الدين كما أنه

يلجى عليه باللامة لأنه لم يخلعْ عن ملبسه القديم الذى اعتاد أن يرتديه أيام الهرطقة ونهاه عن لبس ذلك المبدل المفتوح الذى درج الهرطقة الوالديسيون على لبسه. ويطلبى خطاب البابا بضرورة أن يخلع دوبراند هوسكا بالتواضع وإظهار الاحترام اللائق والطاعة للرهبانية نحو رجال الكنيسة.

الوالديسيون والهوميلياتيون وجماعة صفار الرهبان:

إلى جانب الوالديسيين ظهرت فى الفترة بين ١٢١٠ و ١٢١٦ جماعتان دينيتان حظيتا بموافقة البابا هما جماعة صفار الرهبان وجماعة «الواعظون»، ويرجع التسبب فى مراقبة البابا عليهما رغبته فى التصدى لنشاط حركتين دينيتين أخريين اعتبرهما هذا البابا من الحركات الهرطقة المنتشرة فى إيطاليا وهما حركتا الهوميلياتيين وفقراء ليون الذين كانوا لا يكتفون فى اجتماعاتهم السرية عن الزناية برجال الكنيسة وقد سعى لدى بابا روما عضو فى جماعة فقراء ليون اسمه برنارد حتى يوافق على نشاط جماعته ويستجيب لمطالبها. كان فقراء ليون ينتظرون من قرية إلى أخرى ومن مدينة إلى مدينة يبشرون بكلمة الله ويقتدون بحياة الرسل ويبرصون عن مناجى الدنيا. ورغم ذلك أنمى البابا عليهم باللامة لأنهم يفتحون أحذيتهم من فوق فإذا ساروا بدوا كما لو كانوا حفاة ومع أنهم كانوا يلبسون غطاء الرأس نفسه الذى يلبسه للرهبان فإنهم كانوا يقصرون شعرهم على حرقفة الناس العاديين من غير الأكثيوس كما أنهم كانوا يصطحبون النساء فى جولاتهم التبشيرية ويسكنون معهن تحت سقف واحد. ويقال إنهم لم يقرعوا عن اللوم معهن فى الفرائش نفسه ولهذا امتنع البابا عن تعميدهم هذه الجماعة مفضلًا عليها جماعة أخرى تعرف باسم «الفقراء الأصغر» (أو الأمل) التى أصرحت عن سمارسات الفاضحة المرتبطة بنشاط فقراء ليون. غير أن أعضاء وجماعة الفقراء الأصغر كانوا ينتظرون وهم حفاة شامسًا صيفًا وشتاء من مكان إلى مكان. ورفضوا أن يأخذوا من الناس أى نقود أو أى شيء آخر باستثناء الزاد

الذى يقيم أروهم لمجرد يوم واحد لا أكثر. وأحيانًا كانوا يقبلون بعض الملابس التى قد يقدمها إليهم المحسنون من تلقاء أنفسهم. وفيما بعد اختارت هذه الجماعة اسمًا آخر هو «صفار للرهبان» ليعيدوا عن أنفسهم مثلاً التباهى بالفقر والتفاخر بالاتضاع. وقد قطعت هذه الجماعة على خلاف جماعة فقراء ليون عهدًا بالاتضاع للكنيسة وطاعة البابا فى كل شيء. أما جماعة «الواعظون» التى تعتبر خليفة جماعة الهوميلياتيين فكانت تمارس التبشير الدينى وتلقى اعترافات المسيحيين دون إذن من الكنيسة التى كان أعضاء الجماعة لا يخفون لاحتقارهم لها. وأراد البابا أن يحد من نشاط هذه الجماعة العادية للكنيسة بتشجيع جماعة «الواعظون» وفى حين كانت جماعة الهوميلياتيين تتسم بالجهل علقت جماعة «الواعظون» أشد العناية بالتعرف على دراسة الأناجيل والكتاب المقدس واستماع الكتب والاستماع إلى شرحها من أساتذتهم ومعلميهم. ويرجع رضاه البابا عن هذه الجماعة إلى أنها أظهرت الطاعة والولاء له.

وثيقة تتناول هرطقة البيجانيسيون والوالديسيين :

عشر الدارسون على وثيقة تتناول الهرطقتين البيجانيسية والوالديسية فى الفترة بين عامي ١٢٠٨ و ١٢١٣. ونظرا لأن



الوثيقة تعالج الهرطقة البيجانيسية التى تنسب إلى مدينة البنى بفرنسا فسوف نركز على الضوء الذى تلقيه الوثيقة على هذه الهرطقة دون غيرها.

انتشرت هرطقة أبى فى الفترة المشار إليها فى عدد من المدن الفرنسية مثل ناربون وبيزير وتولوز وأبني. وتنادى هذه الهرطقة عادة بوجود إلهين إله الخير وإله الشر وهما اللذان مسمدة فى ذلك إلى الآفة ١٩ من الإصحاح الخامس فى سفر إرميا الذى تقول: «إنكم تركتموني وعبدتم آلهة غريبة فى أروكم». والرأى عدما أن إله الشر هو خالق العالم للشر فهو عالم شرير ومن المستحيل أن يتصور إنسان أنه من خلق عالم خير. والهرطقة البيجانيسية تستند فى ذلك إلى مساجاة فى الآفة ٧ من الإصحاح ١٨ فى إنجيل متى التى تقول: «لا تقدر شجرة جيدة أن تصنع أشماراً ردية ولا شجرة ردية أن تصنع أشماراً جيدة». وتذهب البيجانيسية إلى أن شرعية موسى من صنع إله شرير وتدل على ذلك بما جاء فى الآيتين ٥ - ٦ من الإصحاح السابع فى رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: «لأنه لما كنا فى الجسد كانت أفعال الخطايا التى بالخامس تتمثل فى أعضائنا لكى نثمر للموت..... فضلاً عن أن البيجانيسية يرفضون معمودية الأطفال بأنها لأنه لا جدوى من المعمودية إلا إذا كان الإنسان مدركاً لأهميتها. وهم لا يؤمنون ببعث الأجساد فى هيكلها الجسدية استناداً إلى قول بولس الرسول آية ٥٠ (إصحاح ١٥ من رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس): «فأقول ليها الأخوة إن لمّا ودما لا يقدران أن يرثا مكرت الله ولا يرث الفساد عدم الفساد». ويؤمن هؤلاء الهرطقة فى اجتماعاتهم السرية أن الله الشرير خلق أول ما خلق أروية كائنات اثنين من الذكور واثنين من الإناث وكذلك أسداً وأكل اللحم ونسرا ودوها. واستطاع إله الخير أن يفتزع من إله الشر الروح والصبر وصنع منهما الأشياء التى خلقها. وبعد انقضاء فترة من الزمان استبد الضنب بإله الشر وأراد الانتقام منه لأنه سلبه بعض مخلوقاته فأرسل واحداً من أبنائه اسمه لوسيفر وبصحبته عدد كبير من الرجال

والناس إليه للإنتقام منه عن طريق الخديعة. وبالفعل لنخدع إليه الخير بذكاء لوسيفر ومظهره الجميل فمئنه أميرا وكاهنا وميدا على شعبه. وأعطى لوسيفر عن طريق إليه الخير عهداً لشعب اسرائيل. وهكذا تمكن لوسيفر من تصفيل شعب إليه الخير وبمجاناً في خدائهم وتصفيلهم وعدمهم بحالهم غير اللذي يعرفونه وينضخ بالمذوية والسبعة والجمال. كما نجح في تحريضهم ضد إليه الخير الذين يدلون بالولاء له. ولم يكف لوسيفر بهذا بل حمل جانباً منهم ويحترمهم في أرجاء ممالكه ثم أرسل الناس الأكثر نبلا إلي عالم الأرض الذي يسميه أحيانا البحيرة الأخيرة وأحيانا أخرى الأرض التقاسية وأحيانا ثالثة الأجميم العميق وأيضاً أرسل الأرواح اللتي يقال إنها تركت أجسادها مسجاة على رمال الصحراء. هؤلاء هم خراف بني إسرائيل المفسدين الذين جاء المسيح لإنقاذهم، وفي اعتقاد البيجانيستين أن مريم المباركة أم المسيح لم تكن من كوكب كما أن المسيح الذي يتصلحون إلى الخلاص على يديه لم يكن له أي وجود مادي بل كان وجوده روحيا صرفا ويرجع مظهره المادي وانتماؤه إلى العالم إلى أنه سكن جسد بولس الرسول كما يتضح من الآية الثالثة من الإصحاح الثالث عشر من رسالة بولس الرسول للثانية إلى أهل كورنثوس؛ «إذ أنتم تطالبون برهان المسيح المتكلم في؛ وهم يرون أن المسيح ولد فيما يسمونه أرض الأحياء من يوسف ومريم اللذين يعتبرهما آدم وحواء. وأرض الأحياء عاصمة بالمذلل والماء العذب والمرعى الخضراء وكثافة الأشجار المألوفة في هذا العالم. كما أن الناس عند انتقالهم إلى عالم الأحياء يفعلون ما يفعله البشر لنفسه على كوكب الأرض، فهم يأكلون ويشربون ويتلون ويلعبون ويمرحون. والمرة في عالم الأحياء لايعاشر زوجته فحسب بل أحيانا تكون له خليفة. والله في نظر هؤلاء الهرطقة له زوجتان اسم الأولى كوكلام والثانية كوكليهام كما أنه يحب دين ويئات مثلاً بفعل البشر، فلاشروا إذا رأينا بعض هؤلاء الهرطقة لايجدون أدنى غصانة في المعامسات الجنسية حتى ولو كانت لقاء أجر.

وهم يؤمنون بأن روح الميت تدخل جسداً آخر قد يكون جسد إنسان أو حيوان. أما إذا مات المرء مؤمناً بيقينتهم فإن روحه سوف تذهب إلى أرض جديدة يعدها الله لكل الأرواح اللتي يكتب لها الخلاص. وهناك ننظر حتى يومين وقت نشورها في عالم الأحياء حيث تتمتع بكل مزاياها وممتلكاتها. ومن بين تعاليم البيجانيستين كذلك أن المسيح تزوج مريم المجدلية وأنها هي المرأة نفسها السامرية والمرأة نفسها اللتي ضبطها اليهود في حالة زنا فأرلدا رجما بالحجارة لولا أن المسيح قال لهم من كان معكم بلا خطيئة فليرمها بأول حجر. كما أن يوحنا المعمدان روح شريرة. غير أن البيجانيستين لم يتفقا جميعا على منذهب هرطوقى وأحد فقد كان منهم من يخرع ويوجد في هرطقه مثل اعتقاد بعضهم بوجود إليه واحد وأن هذا الإله أنهب ولدين هما المسيح وأمسر هذا العالم واعتقادهم بأن الابنين ارتكبا المعصية ولكن المسيح تغلب على الخطيئة وتصلح هو شعبه مع الله.

وصف بيتر في سبوتاي للمهرطقين الكاثائية والوالديسية:

كان بيتر راهباً في دير طائفة المسترهبان الذي يقع نحو خمسة وعشرين ميلاً في جنوب فرنسا وكان همه الذي اشترك في شن الحملة الأبجناسية في منطقة



لانديوك في عام ١٢١٢ رئيساً لهذا الدور منذ عام ١١٨٤. ومن ناحيته اشترك بيتر في الهجوم على سيمون وأتباعه من هرطقة مونتفورت الذين تنازلنام في موضع آخر. يقول بيتر أن هرطقة الوالديسين تلخص في أربع نقاط.

١ - التقية بالزوم في لبس الصنادل.

٢ - رفض القسم تحت كل الظروف.

٣ - رفضهم لإماتق الروح حتى ولو كانت روح حيوان.

٤ - منح كل من يلبس صندلا على طريقتهم ويضيف بيتر أن أسلوبيهم في المعمودية كان عن طريق وضع يد الكاهن الفساس بهم على رأس المتلقى للمعمودية وتقبيله ثم إبلاسه زياء أمود.

ويقول بيتر عن الكاثاريين إنهم يؤمنون بوجود إلهين أحدهما شرير والأخر خير على نحر أسلفاً وأن العهد الجدد من صنع إليه الخير والعهد القديم من صنع إليه الشر باستثناء عدد مسحد من الصفرات اللتي وجدت طريقها من العهد القديم إلى العهد الجديد. وله العهد القديم في نظره كاذب بل قتال فهو قد أحرق شعب سدومة وعاصورة وأغرق العالم بالفيضان كما أغرق فرعون والصمريين في البحر الأحمر، ولهذا فإن اللغة تصيب كل أنبياء العهد القديم. يقول بيتر أن الكاثاريين يذهبون إلى وجود مسيحين لا مسيح واحد المسيح الذي ظهر على الأرض زياء الناس في بيت لهم وصفوه في أورشليم وهو مسيح شرير اتخذ من مريم المجدلية مخطبة وهي المرأة نفسها اللتي قال عنها الكتاب أنها ضبطت في ذات الفعل. أما المسيح الآخر الخير فلم يأكل أو يشرب ولم يكن له جسد مادي بل كان مجرد روح اتخذت من شخص بولس جسداً لها. ويعتقد بعض هؤلاء الهرطقة أن هناك عالماً آخر غير منظور وأد المسيح وصف فيه وعلى أية حال ذهب بعضهم إلى وجود خالق وأد أنجب ابنين هما المسيح والشيطان كما نعب بعضهم الآخر إلى أن إليه الخير كان يحفظ بزيجتين أنجب منها البدين والبدات

وهاجم هؤلاء الهرطقة الكنيسة الكاثوليكية واعتبروها مغارة لمصوص ووصفوها بالعاهرة التي جاء ذكرها في سفر الزبوية. كما هاجموا القناديس وطقوس الكنيسة المقدسة وأعلنوا أن ماء المعمودية لا يخلط من ماء النهر وأن الخبز الذي يفصل إلى جسد المسيح لا يخلط من أى خبز عادي. واحتجوا بأنه حتى لو كان جسد المسيح في حجم جبال الألب لفتى عن آخره واستهلكه المسيحيون الذين يشتركون في سر التناول على مر الزمان وتآكلت السمور. والراى عند بوتر أن تظاهر الكاثاريين بالطهر وأعتناهم عن كل اللحم والبيض وأنجنى لإخراج عن كونه إحصاء وليس أنل على انحلالهم من قول بعضهم أن أعضاء الانسان من اللحم فأسل لا تحرف الخطيئة. واعتبروا الصور والتماثيل في الكنائس منرب من عبادة الأوثان وذهبوا أن أجراس الكنيسة وأبراقها رجس من الشيطان. وكان شماسهم وأساقفتهم الذين يضعون أيديهم على رؤوس أتباعهم الذين يعتبرون الموت ويصلون معهم - أيانا الذي في السموات، فيصنعون بذلك الخلاص مهما بلغت درجة الحلالهم. أما إذا مات الشخص دون أن يفصل له لكاهن هذا أو يربطه أنه لا يخلص أبانا الذي في السموات فمصيره الهلاك.

انتشار الهرطقة في شمال أوروبا في القسرة من عام (١١٥٥ و ١٢١٦)

لنذا نذكر انتشار الهرطقة الكاثارية في مدينة كولوني الألمانية في الفترة بين عامي (١١٤٣ و ١١٤٤) الأمر الذي دفع إيهوين إلى التماس النصيح والمشورة من القديس برنارده. وبعد مرور عشرين عاما اكتشف المسفرولون أن الهرطقة لم تندثر من كولوني وأن مجموعة صغيرة من الهرطقين لا تزال هناك، يظن بعض الدارسين أنها مجرد قلوب من قداسي الهرطقين الكاثاريين في هذه المدينة ويظن بعضهم الآخر أنهم جاؤوا من فلاندر هربا من الضغط والاضطهاد. وعندما أملت الهرطقة في كولوني برأسها من جديد تصدى لها قساروسة المدينة وعلى رأسهم واحد اسمه إكبرت. وفي ٥ أغسطس ١١٦٣ على وجه التحديد تم القبض على هرطقة

كولوني. وبعد أن قامت السلطة العلمانية باستجوابهم أسدوت حكما بإذنتهم. وبينما هم الحراس يجذبهم من أماكنهم لإخراجهم طلب زعيمهم أرنولد من حوله أن يسطره خبزا وإريق ماء. غير أن بعض الحاضرين توجهوا خيفة من هذا الطلب وخشوا أن يستخدمه أرنولد في عملية التناول وإشراك زملاكه فيه، ولقد الحراس الهرطقة خارج المدينة بالقرب من مدائن اليهود ولقوا بهم عن بكرة أبيهم في النار. واجتمع الناس للفرجة عليهم وهم يحترقون فرأوا زعيمهم أرنولد يضع يده على رؤوس تلاميذه الذين اشتعلت النيران في أجسادهم ليجمعهم ويشد من عزيمته بقوله: «أبثروا في إيمانكم فاليريم سوف تكونون مع لورانتس» ويعني بذلك شهيد المسيحية الذي مات حرقا في ١٠ أغسطس عام ٢٥٨.

وكان بين الهرطقة فتاة حسناء رثى لحالها بعض الموجودين فأبعدوها عن النيران وتمهدوا بالعمل على تزويجها أو إرسالها إلى الدور. ويبدو أنها وافقت على هذا ولكن بعد احتراق زملائها الهرطقة حتى الموت التفتت إلى حراسها القابعين عليها وسألتهم: «أين جثة ذلك الرجل الذي متلنا، فأشاروا لها إلى جثة أرنولد رفقاء التزعزعة الفتاة نفسها من قبضة حراسها وغطت وجهها بردائها ثم ألقت بنفسها على جسد الرجل الميت لخلط أنفاسها معه.



الهرطقة في إنجلترا:

كان انتشار الهرطقة في إنجلترا ضعيفا ومحدودا للغاية، ويسجل المؤرخ الإنجليزي ولوم توير أول إشارة إلى ظهور الهرطقة في إنجلترا. ومنها نعرف أن الهرطقة في إنجلترا التي تعرف بجماعة المشارين لم تكن إنجليزية الأصل بل جاءت إلى إنجلترا عن طريق مطرقة فلاندرز الفرنسية أو الراين الألمانية ولا يستبعد أنهم تأثروا بالكاثاريين. وبعد وصولهم إلى الأراضي الإنجليزية بسنوات قليلة ألقت السلطات الإنجليزية القبض عليهم وأسدت ضدتهم في مدينة أكسفورد حكما بإذنتهم. وفيما يلي قصة المشارين الإنجليزي.

في الفترة بين عامي (١١٦١ - ١١٦٦) نزحت إلى إنجلترا جماعة صغيرة مهربقة من أصل ألماني وتحدثت الألمانية ولا يزيد عددها عن ثلاثين مهربقا زعمها مهربق مجهول الهوية اسمه جبرارد. وأسطاع هؤلاء الهرطقة أن يضمروا إلى صفوفهم أمراة ممتكية. ولم يكن من الصعب اكتشاف أمراة هذه الفئة الضالة بسبب أصغمتها. وبعد القبض عليهم أمر ملك إنجلترا بعدم إطلاق سراحهم أو إنزال أى عقاب بهم إلا بعد استجوابهم. واتضح من التحقيق معهم أنهم يحترقون المعمودية وعملية تحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح وزعمه ويهاجمون الزواج. وعصبا حاول رجال الأكليروس الانجليز إقناعهم بخطيئهم فقد ظلوا يشبهلون بهذا الخطأ أكثر فأكثر. ولهذا قام الأساقفة بتصليمهم إلى رؤسهم التوقيع عليه بإنشاء من عقاب بدنى فأمر بدفع علامة العار والشار على حواجبهم وضربهم في وجرد الناس وطردهم من المدينة وعندما سمع هؤلاء الهرطقة الحكم الصادر ضدتهم عبروا عن فرحتهم وأبتهاهم واقتادهم حراسهم وهو يغنون وينشدون الآية (١١) من الإنساج الضامس من إنجيل متى: «طوبى لكم إذا عيروكم وطردوكم وقالوا عليكم كل كلمة شريرة من أجل كاديين»، وقامت السلطات بدفع زعيمهم بعلامة العار مرتين على كل من حاجبيه وذقنه وجردوهم من ثيابهم حتى

الخصر وضربوه صرباً مبرحاً ثم طردوهم من المدينة. وفي الغراء ملك هؤلاء الهرطقة بسبب شدة برودة الجو في الشتاء وامتداع الأمالي عن تقديم يد المون إليهم. وأدى هذا لعقاب الصارم إلى تطهير إنجلترا بصورة نهائية من أوشاب الهرطقة.

المشارون في فيزيلاي

انتشرت في فيزيلاي بشمال فرنسا في أوائل النصف الثاني من القرن الثاني عشر هرطقة المشارين في جو مضطرب عاصف بمور بالمرشد المذنب ويرفض مبدأ تدخل الظالمين والكسبيين في شؤون الأديرة وتترح هرطقة المشارين برأية الكاثاريا كما أنها تذكرنا بالهرطقين هنري ويطرس برايزل وقد أרך لهرطقة فيزيلاي رجل اسمه هيو بواتيه أمضى حياته المبكرة في دير القديس مادلين في فيزيلاي، والجدد بالذكر أن الصراع استحدث عام (١١٥٢) بين أمالي فيزيلاي والمسنولين عن رئيس الدير. ففي عام (١١٦٧) أتى القبض على مجموعة من الهرطقة المشارين في فيزيلاي وعُدا استجوابهم حاول هؤلاء المشارون أن يخلوا حقيقة هرطقتهم الكريهة وأن يظاهروا بالإيمان بمبادئ الكنيسة الكاثوليكية الأمر الذي دفع رئيس الدير بوضعهم في السجن الانفرادي بحيث بقوا فيه سبعين يوماً أو مايقرب، وبعد استماع الرهبان والأساقفة ورؤساء الأساقفة إلى أقرانهم قرروا إدانة هذه الجماعة لرفضها كل أسرار الكنيسة الكاثوليكية مثل معمودية الأطفال وتحويل الغنم والخمر إلى جسد المسيح وبمه وتقديس الصليب ورش الماء المقدس وبناء الكنائس وفعل الخير عن طرق دفع المشور والمطايا والعلاقات الجنسية بين الرجل وزوجته وحياة الرهبنة ووظيفة الكليروس. ولما بلغت الاحتفالات بمجد الفصح أخص اثنان من الهرطقين بأنهما هالكان لا محالة وأنه سوف يحكم عليهما بالوت حرقاً فظاهرا بالإيمان بكل مبادئ الكاثوليكية وطلبيا من الكنيسة السماح لهما باجتياز الماء فوافقت على ذلك واقتيد الهرطقان أثناء احتفالات عيد الفصح أمام جمهور غفير في للدير حيث

اجتمع عدد من الأساقفة ورؤساء الأساقفة. وبدأ من استجوابهما أنهما لا يجيدان قيد لكمة عن صحيح الدين. وطلب إليهما رجال الدين، المجتمعون أن يثبتا صحة عقيدتهما عن طريق اجتياز امتحان الماء، الذي كان من حين حظ أحدهما أن يجتازه بنجاح في حين أخفق الثاني في اجتازه غير أن رجال الدين للماضرين اختلفوا في الرأي فيما بينهم فأودعوا الهرطق في السجن. وطلب الرجل إعادة اختباره بامتحان الماء ولكنه فشل في اجتازه للمرة الثانية فكان ذلك بمثابة تأكيد لإدانته. ولهاذا سجد الحكم بحرقه ولكن رئيس الدير تقدم لإيقاضه فأكفنى بالأمر بطرده من المدينة بعد صبره أمام الجميع. أما الهرطقون الآخرون البالغ عددهم سبعة فقد صدر حكم بإحراقهم في النار. وقد تم حرقهم بالفعل في وادي أكران. وكان حرقهم استجابة لرغبات الشعب فعندما أُلقت رئيس الدير متحدداً إلى الحشد قائلاً: وأيا الأخرى ما رأيكم في طريقة محاكمة الذين يتشبهون بئناهم، لأجابه الجميع بصوت واحد: «شوت حرقاً... الموت حرقاً».

العلاقة بين السحر والهرطقة

السحر قديم قدم الإنسانية الأمر الذي جعله ينتقل من العالم الوثلي إلى العالم المسيحي. لقد ناب الإنسان منذ فجر التاريخ على ممارسة السحر باعتباره وسيلة سيطرة



على الطبيعة مثل إسقاط الأمطار أو حدوث التحاريق أو إثارة الرياح والزلازل وكسب في الأمراض والموارد المسيئة التي تصيب الإنسان والزروع والضرع. اتخذت الكنيسة منذ البداية موقفاً معادياً للسحر وعملت كل ما تستطيع لإبطال فعله السيء والشرير. وفي أواخر القرن التاسع أصدرت الكنيسة بعض القوانين الخاصة بمحاكمة السحرة. ومحت هذه القوانين الأسقف المحلي في توقيع الصرمان الكنسي على السحرة. وطردهم من أسقفية إذا لم يخربوا وظلوا في غيهم ساديين. ورغم أن الكنيسة ألحت بالعلامة والتوقيع على المسيحي الذي يؤمن بقدره السحرة على استحضار الأرواح والشرارين فلها كانت في بادئ الأمر تتعبر ممارسة السحر هرطقة. غير أن موقفاً هذا لم يلبث أن تغير في القرن الثاني عشر فقد بدأت ترى في اتصال السحرة بالشياطين للتشجيع على إحراق هذه الشياطين. ومن ثم دعماً هذا إلى إعادة النظر في السحر باعتباره ضرباً من ضروب الهرطقة. وبحلول منتصف القرن الثاني عشر درجت الكنيسة على اعتبار السحر نوعاً من عبادة الشياطين وتقديسها. وبعد مرور فترة من الزمن كانت الكنيسة لتلاحق السحرة وتضطهدهم. ففي النصف الثاني من القرن الثالث عشر سجراف بعض المعتقدات في محاكم التفتيش إلى استقصاء بعض حالات السحر بعدد فيها الصاهر صفقة مع الشيطان وهي صفقة يعطى فيها الساحر سكة للشيطان مقابل أن يعطيه المنعة والقوة والقدرة لفخارطة الطبيعة وفي الفترة من (١٢٣١ و ١٢٣٢) كلف البابا جريجوري التاسع كونراد جورج بالتصديق للهرطقة في ألمانيا. فأبلغ كونراد هذا البابا بانتشار هرطقة تدعو إلى عبادة الشيطان وطلب منه ضرورة التدخل لاستئصالها، إننا نرى موقفاً كئيباً أقل تشدداً في الفترة بين عامي (١٢٥٨ و ١٢٦٠) حيث يصحح البابا ألكسندر الرابع بعض المعتقدات في محاكم التفتيش ممن التمسوا مشربته أن يبدلوا قصارى جهدهم في اكتشاف الهرطقة والضرب عليها بيد من حديد ولكن مع ضبط النفس في حالة

السحر إلا إذا كانت هذه الحالة شديدة
الوضوح ويستحيل السكوت عليها. ثم عادت
للكيسة إلى اتخاذ موقف من السحر أكثر
تشدداً في عام ١٤٨٤ عندما أدخل البابا
أنسولت الثامن تعديلات على الموقف
البابوي المتساهل تجاه السحر وأصدر تعليمات
مشددة إلى محاكم التفتيش ألا تأخذهم أدنى
شبهة أو رخصة بالتعاملين مع الشياطين.

قصة اختفاء مهرطقة بأعجوبة:

يروى هذه القصة رئيس الدبر
السويسري في كوجزول في الفترة بين
(١٢٠٧ و١٢١٨)، وتقول أصحوية حدثت
لمهرطقة ساحرة من طائفة العشارين
المنشرة في مدينة رايمز بشمال فرنسا وذلك
خلال الفترة بين (١١٧٦ و١١٨٠) فيبينا
كان اللرد ولهم رئيس أساقفة هذه المدينة
يجول في زيور الريف خارجها ويصحبته
رهب من الأكليريون إذ يمشي شاب اسمه
جريلجيه تيليرير يرى فداء آية في الحسن
والبهاء تسير بمفردها. فتقدم منها رحياءها
وسألتها عن هويتها وصفا كانت تقطع في تلك
المنطقة بمفردها. والذئب الشماس الضباب في
ولبه وحبيها ويطلب بها بل ويعرض عليها
الزواج. وإربكت المساء وقالت له في خفر:
«أيتها الشاب الطوبى إن الله لا يرغب في
زواجي منك أو من أي رجل آخر لأنني إذا
أسلمت غفني وتدنس جسدي فسوف أسقط
بكل تأكيد في اللعة الأبدية التي لأرجاء من
رفعها عنى. وهكذا اكتشف الشماس الولهان
انتماء الفتاة إلى طائفة العشارين للمهرطقة
والممنشرة في كل مكان والتي وقف لها فيليب
كورت فلاندرز بالمرصاد. وبينما كان الشماس
مشغولاً بمجادلة الفتاة ومناقشتها في أرائها
محاولاً إقناعها بخطأ تفكيرها إذ برئيس
الأساقفة وحاشيته يقتربون منهما، وعندما
علم رئيس الأساقفة بالموضوع أمر بإحضار
الفتاة إليه في مدينة رايمز. وبسعي الحاضرون
من رجال الدين إلى إقناعها بالعدول عن
تفكيرها الخاطئ وأستشهدوا بعدة آيات من
الكتاب المقدس. فأعترفت الفتاة بعجزها عن
تفويض محاجاتهم ولكنها أصابها أنه في مقدور

محتجها أن ترد عليهم. ويسألها عرف رجال
الدين اسم وعدوان هذه السيدة المهرطقة
فأمرؤا بإحضارها على الفور للمثل أمام
مجلس مكون من رئيس الأساقفة وكهنة وفي
سر شديد استطاعت هذه السيدة دحض
أسانيد الكهنة عن طريق إسالة تفسير آيات
الكتاب. وإتضح من حوار الكهنة معها أنها
متليعة في الكتاب المقدس وتعرف محتواه
جيدا. ولما أبقن رجال الأكليريون استحالة
إرجاع السيدة والفتاة إلى صوابهما أودعاهما
السجن حتى اليوم التالي. ولما جاء اليوم
التالي أمر رئيس الأساقفة المرأتين بالمدول
أمام محكمة حضرها حشد كبير من النبلاء
وجالال الدين. ومرة أخرى رفضت المرأتان
التخلي عن أفكارهما المهرطقة. ولهذا قربت
المحكمة إحقاقهما من أجل تشبههما بالضلال.
لم تأبه السيدة بهتديد المحكمة لها بل أمنت
في تحديها واتهامها بالظلم وواجهتها بعجزها
عن تنفيذ الحكم الصادر بإحراقها. وفجأة
أخرجت السيدة من صدرها شاة خيط وألقت
بها خارج النافذة وطلبت إلى الكهنة الإسماء
بطرف الخيط ففعل البعض ذلك. ودهش
الكهنة عندما رأوا سميتهم تستخدم الخيط
للارتفاع من الأرض إلى فوق مسلما قبل
المساحر سيمرن من قبل. وهكذا اختفت
السيدة عن أنظارهم. أما الفتاة فقد اقتيدت
إلى الدار الموقدة وألقت فيها فلم تند عنها



سرخة أو زفرة متأخرة أو دعة بل تحملت
آلام فقرق رباطة جأش أمام اللرد لتقتل
عن رباطة جأش شهداء المسيحية.

ويختتم رالف رئيس الدبر السويسري
حديثه عن مهرطقة المشارين لتأكيد ما سبق
لتفسيره أن قتاله عنهم من أنهم رفضوا
الصمودية في الطفولة لعدم جدواها وإرجائها
عد بلوغ الإنسان مرحلة الفهم كما ذهبوا إلى
عدم جدوى الصلاة للترحم على الموتى
وطلب شفاعاة للقيدين من أجلهم. ودعوا
إلى الاستعاضة عن شرب الأنبياس وأكل أى
طعام ناتج من جماع الذكر والأنثى وعارضوا
فكرة الكاثوليك بوجود نار المسهر الذي
تذهب إليه الروح فور خروجها من الجسد
فأرأى عديم أن روح الميت تتلطف مباشرة
إما إلى النعيم أو الجحيم. وهم لا يؤمنون
بالكتاب المقدس بمهديه القديم والجديد
ولابالأنجيل الأربعة فضلا من أنهم رأوا أن
العالم المادى ليس من صنع الله بل من خلق
ملكه مرتد اسمه لوازيل في حين أن الروح
من خلق الذي وضعها في الجسد. لاخر إذا
رأينا أن هناك صراعاً دائماً قديماً بين الروح
والمجسد. ويختم رالف المشارين بأهم
مجموعة من الفلسفة الساجلين الذين يخفون
فسهم تحت ستار زائف من الطهر والطاف.
وهو ما يؤكد رواية أخرى كتبها وألتر ماب
نحرام ١١٨٢.

انتشار المهرطقة في أراس وميتز:

انتشرت المهرطقة في الفترة بين ١١٨٠
و١٢١٥ في عدد من البلاد الواقعة في شمال
أوروبا وبخاصة في شمال فرنسا مثل أراس
وميتز ونيفير وروين وسواسون. ففي عام
واحد قام فيمبالد أسقف أراس بالقبض على
أربعة مهرطقتين بذكر لتاريخ أسمى اللتين
مدهم فقط ما آدم ورالف.

وفي عام ١١٨٣ اجتمع ولهم رئيس
أساقفة رايمز والكورت فيليب حاكم منطقة
فلاندرز لمناقشة انتشار المهرطقة في مدينة
رايمز للشابة لهما. واختلف الناس في
تصنيف المهرطقة فمنهم من دعاهما بالمانية
ومنهم من سماهما بالأريوسية ولكن البابا
ألكسندر الثالث أطلق عليها اسم الباتارية.

وأصدر رئيس الأساقفة والكونت فيليب حكمهما بحرق الهرطقة وهم مؤلفين إلى عامود خشبي وبمصادرة ممتلكاتهم. ولكن عدداً منهم استطاع أن ينجو من الموت فقد فكروا بحسن حظهم من اجتياز امحان الحديد لاساخن وامحان الماء. ففي مدينة يرب وبخدا نجح اثنا عشر مهرطقاً في إثبات براءتهم باجتياز امحان الحديد الساخن وامحان الماء.

ولمحو عام (١١٩٩ - ١٢٠٠) ظهرت الهرطقة الوالدسية في مدينة ميتر في عهد أسقف اسمه برتراند. فبينما كان هذا الأسقف يحظر في الكاتدرائية رأى وسط الجميع صارخاً: إنني أرى من أعوان الشيطان بئكم مشيراً إلى الرجلين ثم أوقف بقوله: ويوجد بئكم أشخاص أدبوا في مدينة مريونيه في وجدي بنعمة الهرطقة وتم فسيهم خارجها ولكن أحد هؤلاء المهرطقين كان جريئاً بذلق اللسان فأمره في أن يكبل الإمانات للأسقف مما اضطره إلى مغادرة الكاتدرائية. وبدأ الناس يجتمعون حول هذا المهرطق ويستمعون إلى وعظه ومضالاته. فحصدوا له واحد من رجال الأكفريوس سائلاً إياه: من الذي أدن لك بالبدشير والوعظه. فرد عليه بقوله: «الروح القدس»، وكانت هناك خصومة بين الأسقف وبعض عليه التقدم في المدينة لأنه أمر بإخراج جثة قريب لهم مدفونة في الكنيسة بسبب ممارسته الربا. ولم يخف هؤلاء الناس صداوتهم للأسقف ونشجيعهم الصريح للمهرطقين. ولهذا لم يتمكن الأسقف من استخدام العنف ضدهم. وكان هؤلاء الهرطقة السبب في انتشار الهرطقة الوالدسية في مدينة ميتر بعد ذلك.

انتشار الهرطقة الأماليريكية:

نشأت الهرطقة الأماليريكية (نسبة إلى مؤسسها أماليريك) في مدينة أورليانز بفرنسا نحو عام ١٠٢٢ كان أماليريك أسقفاً محاضراً في الفنون والمطق واللاهوت في باريس في النصف الثاني من القرن الثاني عشر. وبعد وفاته عام ١٢٧٦ تلمهته السلطات الكنسية بالهرطقة دين سبب واضح. ولعل

السبب في ذلك يرجع إلى اعتماده في التدريس على مؤلفات عالم من علماء القرن التاسع الميلادي اسمه جون سكوتس إريجنز. ولعله يرجع إلى تأثيره بالأفكار الغنوصية وآراء المهرطق جوشيم فلورا والهرطقة اليجويين فضلاً عن تأثيره بمؤلفات أسطر التي وصلت إلى أوروبا آنذاك عن طريق العرب ومعها للشرح العربية لنقطة هذا الفيلسوف الأغرقي الكبير.

بعد مرور بضعة أعوام على وفاة أماليريك أماط المسدلون للنام عن جماعة مهرطقة من أتباعه في باريس والأسقفيات المجاورة لها. ولعل أهم سائميز به هؤلاء الهرطقة إيمانهم بالنبوءات الزاردة في سفر الرؤية وبوحدانية الوجود (أي حلول الله في الكون). وبالرغم من المعاملة القاسية للغاية التي لقيها الأماليريكيون فقد فشل الاضطهاد في القضاء على مبادئهم التي مالبثت أن عادت إلى الظهور في السنوات اللاحقة على يد الجماعة المعروفة باسم الروح الحرة وغيرها من الجماعات.

يقول المؤرخ جوزيف سترانج إن هرطقة الأماليريكيين ظهرت في باريس في نفس وقت ظهور الهرطقة البيجانية. والغريب في الأمر أن الأماليريكية ذاعت بين عدد كبير من القساوسة والشمامسة ودارسي اللاهوت مثل مساعد الشماس وليم



الجواهري وليم بواتيه المحاضر في مدرسة الفنون في باريس والذي توفي على دراسة لللاهوت لمدة ثلاثة أعوام والنسب جيسوارين الذي درس اللاهوت على يد ستيفن رئيس أساقفة كانتريري.

الغريب أيضاً أن هؤلاء الكهنة والدارسين تجاوزوا من الطيف وبلغوا مرحلة التضج الفكرى. آمن الأماليريكيون بعدم وجود فرق بين الخبز الذي يذبح في المذبح المسيحي إلى جسد المسيح وبين أي خبز عادي ران الله يحدث البشر عن طريق الشاعر أوفريد مكلما يخاطبهم عن طريق القديس أوجسطين. وأكثرت أبحاث أماليريك بث الأجساد ووجود الجنة واللاز. وقالوا بوجودها بدخل الإنسان فكل من يعرف الله يشعر بوجود الله بداخله وكل من يعرف الشر يكابد للجحيم في نفسه. ورفضوا إقامة المذابح للقديسين وكذلك الصور والتماثيل المقدسة التي اعتبروها ضرباً من عبادة الأوثان فضلاً عن استعظامهم بتقبيل رفات القديسين وتبرؤهم على الروح القدس بقولهم إن هذه الروح إذا حلت بإنسان فلاهم ما يرتكب من زنا وميوقات واستندوا في هذا الرأي للغريب إلى محاجة مفادها أن الروح التي تصل في الإنسان تظل منفصلة عن جسده شاملاً. ومن ثم فإنها تتحفظ بظهارها وليس بإمكانها ارتكاب أي إثم وبناء على ذلك يستحيل على أي إنسان فيه الروح أن يرتكب الإثم ولهذا اعتبر كل من الأماليريكيين نفسه مسيحاً أو رباً قديماً.

وكانت ظروف اكتشاف الهرطقة الأماليريكية على النحو التالي. جاء مساعد شماس اسمه وليم الجواهري إلى زميل له يدعى رالف نامور وحاول تجليده معه إلى جماعته. وأدعى أن مجي المسيح أنهى العمل بالشرعية الموسوية واستبدالها بالشرعية المسيحية التي تقوم على الأيوخارست والمعمودية والأسرار الكنسية الأخرى. وذهب وليم الجواهري إلى أن جميع الأسرار الكنسية التي أتى بها المسيح سوف تختفي بدورها وينتهي العمل بها. عندئذ سوف تهبط الروح القدس وتتجسد في سبعة أشخاص زعم

وليم الجواهري أنه واحد منهم - وتنبأ **الجواهري** بوقوع أربع ضربات ولم تتحقق أى من هذه النبوءات الأربع - قال: إن مجاعة سوف تقضى على للشعب كله وأن النبلاء سوف يقتلون بعضهم بعضاً وأن الأرض سوف تنشق وتقتل سكان المدينة أما الضربة الرابعة والأخيرة فمستوفى تقع على رؤوس الأكثريوس وعلى رؤسها البابا واصدبارهم جميعاً أعداء المسيح.

تمشى رالف نامور مع **وليم الجواهري** في هرطقته وساربه ليرفع منه المزيد عن الجماعة مدحياً أن قسوساً من معارفه على استعداد للانضمام إلى جماعة فلجأ **وليم الجواهري** إلى ثلاثة من الكهنة المستولين وألقبهم بالأمر فاصطحبوه إلى باريس لعرض الموضوع على أسقفها وعلى ثلاثة من أسانذة اللاهوت في المدينة. وانزعج الجميع مما سمعوه من رالف نامور فطلبوا منه مسابرة المهرطقين والدخول في زوارقهم حتى يطم كل شيء عنهم وعن هرطقهم. وبالفعل خاطبهم رالف نامور وعاش بينهم لمدة ثلاثة أشهر متصلة وهو ينتقل معهم من مكان إلى مكان حتى يعرف كل شيء عنهم إلى عداد إلى باريس ليبلغ المستولين عن الكتيبة به. وأمر أسقف باريس بالبقاء القبض على الهرطقة وعرضهم على مجموعة كبيرة من رجال الدين لفحصه من باريس والاستغفيات المجاورة ولم يبد من الهرطقة ما يلم عن ندمهم أو توبتهم أو استعدادهم للتراجع باستثناء عدد محدود للغاية. ورأى المجلس الذى استمروهم وأدان الغالبية لعظمى منهم أنهم يستحقون الموت حرقاً. ولكنه تبنى عليهم الانتظار أحيان عودة ملك فرنسا إلى باريس. وبالفعل تم تنفيذ حكم الإحراق بعد فضحهم وتورسهم. غير أن أزمة من الهرطقة نجوا من الحرق فقد اكتفت المحكمة بسجن كل من جوارين قسيس أرلنج والشماس كيتين مدى الحياة. كما أن البعض الآخر أصابه الذعر منذ البداية فقرر أن يرفعوى. أما جثة زعيمهم **أماليريك** فقد

استخرجت من جيلتها وألقيت في الحقول. وأصدرت الكتيبة في باريس أمراً بحظر تدريس الفلسفة الطبيعية لمدة ثلاثة أعوام وحظرت كتب اللاهوت المكتوبة باللغة الفرنسية وموافات بعض المؤلفين.

وتلخص أنساب **الأماليريكيون** كما وردت في بعض كتابات المؤرخين فيما يلي. للشارث في العقيدة المسيحية كل واحد لا ينقسم ولا ينجزاً ولكن **الأماليريكيين** يذهبون إلى أن الأب كان في البدء بدون الابن أو الروح القدس وتذهب العقيدة المسيحية إلى أن الابن ربه هو الذى تجسد في حين يقول **الأماليريكيون** إن الأب لم يمسحاً تجسد في شخص إبراهيم وإن الابن تجسد في مريم وإن الروح القدس تجسد فيما كل يوم.

ترى العقيدة المسيحية أن كل شيء على الأرض باطل في حين أن **الأماليريكيين** يرون أن الله يعل في كل الأشياء لدرجة أن أحدهم ادعى أن اللحم والتخمين لن يؤثرا فيه لأن الله موجود فيه. ويؤمن **الأماليريكيون** أن الروح القدس تجسدت فيهم وأنها تكشف لهم عن كل شيء كما أنهم يدعون أنهم قاموا الآن من الأموات.

يرى **الأماليريكيون** أن عمل الابن قد انتهى الآن وأن الروح القدس التى تعمل فيهم قد حلت محل الابن.



نسبوا إلى أنفسهم الصلاح والتقوى إلى حد القول إن الأبناء الذين يجبرونهم يسروا بحاجة إلى المعمودية.

ويخبرنا المؤرخون أن الذين استشهدوا من **الأماليريكيين** تسعة أربعة قساوسة وشماسان وثلاثة شماسين مساعدين لم يهتموا مطلقاً بما لحق بهم من خسف واضهاد.

اضطهاد اليهود في الغرب المسيحي

تعرض اليهود إلى الاضطهاد في عهد الإمبراطور الروماني جستنيان (٥٢٧ - ٥٦٢) فقد أسن هذا الإمبراطور مجموعة من القوانين التي تهدف إلى حرمانهم من الالتحاق بالجيش ومهنة المحاماة ومعتهم من حق كتابة الوصايا والإرث والإدلاء بالشهادة والتقاضى في المحاكم. لقد كان اليهود في بادئ الأمر يتمتعون بميزات فريدة لا يتمتع بها أى شعب آخر داخل الإمبراطورية الرومانية فقد كانوا الوحيدين الذين استندوا في الانعلاء أمام شخص الإمبراطور المقدس احتراماً لمشاعرهم الدينية التى تتعارض مع فكرة تقديس البشر. والجدير بالذكر أن اضطهاد الرومان لليهود جاء عقب الحرب الصغرى التى شنها اليهود على الرومان في القرن الأول الميلادى والتى أدت إلى هزيمتهم الماحقة وشتاتهم في أرجاء الأرض بعد تطهير هيكلهم في أورشليم، وبعد نشأت تائثر اليهود في ربوع الإمبراطورية الرومانية حيث انتفخوا على أنفسهم وقاموا بتنظيم حياتهم للندوة والتجارية وفقاً لأوامر ونواهي دينهم.

ظل اليهود حتى عام ٤٢٩ بأمر البيطريك اليهودي في فلسطين الذى حظى بمكانة رفيعة في الصياة المدنية في الإمبراطورية الرومانية فقد كان من حقة جناية الضرائب من كافة اليهود في طول الإمبراطورية وعرضها وفرض النظام على كهنتهم. لقد ساهمت حياة اليهود المعزلة في الاحتفاظ بهويتهم الدينية والثقافية ومنعها من الاندثار. ولكن هذه العزلة عن بقية الشعوب الخاضعة للإمبراطورية الرومانية سهلت فيما بعد أمر اضطهادهم والاعتداء

عليهم عندما تغير الموقف منهم فضلاً عن أنه جعل اليهود يطمحون اعتماداً مطلقاً على حماية الحكام الرومان لهم.

عندما قويت شركة المسيحية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين حرم المسيحيون على اليهود الزواج من المسيحيات أو الاحتفاظ بخدم وعبيد من المسيحيين أو تحويلهم إلى الدين اليهودي. وقد منع البابا هونوريوس الأول (الذي تولى كرسى البابوية في عام ٦٢٥) اليهود من تشييد المعابد ولكنه لم يمنعهم من إصلاح وترميم المعابد القديمة وأمرت أيضاً بحرية التعميد فيها وليس أدل على التصالح مع اليهود أن البابا جريجوري الأعظم حوالي (٥٤٠ - ٦٠٤) أمر أسقف كالينسيوم بإيطاليا بدفع غرامة لليهود لتعويضهم عن إحراق معبدهم عام ٤١٥، وأصدر الإمبراطور الروماني ثيودوسيوس حوالي (٣٤٦ - ٣٩٥) مجموعة من القوانين اشتملت على نحو خمسين عبارة تلتص جميعها على منع تولية اليهود على المسيحيين أو التبشير بالدين اليهودي. وقد رأت هذه البندوة المعروفة لليهود طريقها فيما بعد إلى القوانين التي أصدرها الملوك والأباطرة الألمان في القرنين الخامس والسادس. ولكن هذه القوانين في أحيان كثيرة لا تؤخذ مأخذ الجد أو توضع موضع التنفيذ. فالشواهد تشير إلى أن اليهود كانوا يتمتعون بحماية الإمبراطور شارلمان (٧٤٢ - ٨١٤) وخلفائه بدليل أن أسقف أجويارد في ليون ناشد ملك فرنسا لويس الورع أو لويس الأول (٧٧٨ - ٨٤٠) أن ينفذ القوانين الفاصلة بحرمات اليهود من ملك الأرض والاحتفاظ بالخدم المسيحيين ولكن الملك رفض الاستجابة لهذا الطلب رفضاً باتاً. بل إن الأباطرة والملوك درجوا على إغماض عيونهم عن اشتغال اليهود بتجارة العبيد المسيحيين رغم ما تضمنه هذا من انتهاك صارخ للقانون. وفي نهاية المطاف لم يكن هذا التراضي والتصال في تنفيذ القوانين الممكنة لليهود في مصلحتهم لأنها في آخر الأمر ولدت رويد فعل عقيمة ضدهم إنداء من منتصف القرن التاسع ليلادى. فقد شنت الكليسا الفرنسية حملة بالغة الضراوة

بزعامه هينكمار رئيس أساقفة رايمز لإعادة العمل بالقوانين التي تحرم على اليهود تولي المناصب القيادية والعامة كما تحرم عليهم بناء المعابد الجديدة.

وتجلى بداية التحول من التسامح مع اليهود إلى اضطهادهم والقسوة عليهم من الأحداث التي وقعت في القرن الحادي عشر وبالثاني في الفترة من عام (١٠٦٠ - ١٠١٢) عندما تعرض اليهود في بعض مدن فرنسا مثل ليموج وأورليانز وروين وماينز للهجوم بعد أن سرت إشاعة مفادها أن قبر المسيح في أورشليم تعرض للإعتداء بتحريض من اليهود. وفي عام (١٠٦٣) تعرضت للمجمعات اليهودية في جنوب فرنسا إلى هجوم الفريسان عليها وهم في طريقهم لمحاربة المسلمين في إسبانيا. وقد انتهى بابا روما على رئيس أساقفة ناربون باللائمة لأنه سمح للفرسان بالإعتداء على اليهود في مدينته. وكانت هذه الحوادث المنفرقة بمثابة مقدمة للمجازر التي تعرض لها اليهود عام (١١٩٦) في مدن الراين وفي أماكن أخرى على يد المقاتلين في الحملة الصليبية الأولى. ومن الثالث تاريخياً أن مدينة ريان الفرنسية كانت آنذاك مسرحاً للمجازر التي امتدت إلى أماكن أخرى متفرقة. ويذهب جويريرت نوجلت أن للصليبيين كانوا يجمعون اليهود كعطلان لماشية في أماكن العبادة ثم يحيطون بهم ويعملون فيهم تقيلاً سواء كانوا



تذكروا أم أئاثا، صغاراً أم كباراً. ولم ينج من القتل إلا اليهود الذين قبلوا أن يتحولوا إلى الدين المسيحي. وفي كثير من الأحيان عجزت السلطة الكنسية عن حماية اليهود من الاعتداء على حياتهم. صحيح أن أسقف سبار يمكن من التدخل لإنقاذ حياة بعض اليهود من مجزرة أوت بحداء أحد عشر يهودياً. ولكن مدينة بيرز شأدت مقتل ثمانمائة يهودي فضلاً عن بعضهم الانتحار على إيجابهم عن اعتناق الدين المسيحي. تقول الوثائق في هذا الشأن إن الأخ كان يؤثر أن يقتل لأهله والابن أبوه والزوجة وأبنائه والخطوب خطيبته والأهبات أرواندي هريا من إرغامهم على اعتناق المسيحية وبعد مضي أيام قليلة حدثت مجازر مماثلة في عدد آخر في مدن مثل ماينز وكولوني وتراير ومينز وبلمسجرج وريجز برج وبراج. ويعد الدارسون عسراً في تقويم عدد ضحايا الإضطهاد من اليهود. ولكن من اللافت أن اليهود في ألمانيا ومنطقة الراين تعرضوا آنذاك لأعتداءات وحشية وإهانات بالغة واستغلال بشع. ولولا تدخل برنارد كلورفو لحد من هذه الاعتداءات الوحشية والفتكرة عليهم لأرتفع عدد ضحايا بينهم. ولكن راهبا يدعى إلف نوح في إثارة الشغب ضدهم لذلك بهم في كثير من مدن الراين مثل ماينز وريمز وسبار وسراسبورج وفيزدج. ولما أيقن برنارد كلورفو الخطر الداهم الذي يهدد اليهود بسبب إثارة هذا الراهب لخطوات الناس طلب منه أن يكف عن التحريض وأمره بالعودة إلى الدير. وغشت مراحل الغضب في عريق الألمانى لدرجة تنذر بالشر المستطير لولا أن تدخل الكاهن برنارد كلورفو كتيج جماع عواطفهم.

بنا كما لو كان هناك علاقة بين الحروب الصليبية واضطهاد اليهود وازدياد المشاعر السعادية لهم. ولكنها على أية حال أشد ما تكون غموضاً رغم إقرار الاعتداء على حياة اليهود بالحملات الصليبية. وبفضل نجاح الملك الإنجليزي ريتشارد الأول قلب الأسد (١١٥٧ - ١١٩٩) في تنظيم الحملة الصليبية الثالثة انتقلت حمى معاداة السامية إلى إنجلترا. ففي اليوم نفسه الذي تم فيه تنويع

ملك إنجلترا ريتشارد الأول - وهو الثالث من سبتمبر (١١٨٩) تم إحرار ما لا يقل عن ثلاثين يهودياً في لندن، وتحت وطأة الاضطهاد أثر كثير من اليهود في مدينة يورك الانتحار هرباً من التعذيب الذي تعرضوا له في مارس (١١٩٠) ولعل أقطع حادثة اضطهاد تعرض لها يهود فرنسا في نهاية عام (١١٩١) هو مقتل اثنين شخصاً منهم على يد ملك فرنسا فيليب أوجسطوس (١١٦٥ - ١٢٢٣) في مدينة برى سير ساين. وهى حادثة منفصلة ولا تربطها أية صلة بالحروب الصليبية رغم أنها وقعت بعد مجزرة يورك بسنوات قليلة، وما من شك أن اليهود تعرضوا في القرنين الماضى عشر والثاني عشر لتصاصد حدة الاضطهاد الواقع عليهم، الأمر الذى يدل على موقف أوروبا العدائى آنذاك منهم وأن اضطهادهم لم يقتصر على جنوب أوروبا بل امتد إلى شمالها، ومما مهد السبيل إلى ممارسة سياسة متآخرة لليهود في إيطاليا نجاح راثيويوس أسقف فيرونا في الفترة بين (٩٣١ و ٩٣٨) في طرد اليهود من مدينته.

وفى نحو عام (١٢٠٠ أو ١٢٠١) ألهم المسيحيون في مدينة روما اليهود المقيمين هناك بالخسرة من الصليب والازدراء به مما أدى إلى ترويق العقول الوحشية عليهم. وفى هذا الوقت نفسه وقعت عليهم في لوكا اضطهادات مماثلة. وأيضاً في عام (١٠٦٢) اتهم المسيحيون اليهود بالقرب من بىكارو بالتجديف. وفى العام التالي تم طرد الجالية اليهودية من مدينة بيفيتو الإيطالية. أشبه نفسه حدث في أوائل القرن الحادى عشر في مدن جنوب غرب فرنسا ملك تولوز وبيزيبه وأرس والشالون سيزسون حيث جرت العادة على إحضار يهودى خارج الكنيسة ولملمه على وجهه كل بوم أحد من أعياد للقيامه المجيدة. وفى تولوز وافقت السلطات الكنسية على تخفيف هذه العقوبة فاستجدت عام (١٠٧٧) بفرض الضرائب على المجتمع اليهودى. ورغم هذا فإن التقيد الخاص بظلم اليهود على الوجهة في بعض المناسبات الدولية المسيحية إذ يقول أدهام وتشابان إن الرجل الذى أسندت إليه مهمة ضرب اليهود

فى تولوز نحو عام ١٠٢٠ قام فى إحدى المرات بواجبة بكفاءة عالية فسد إلى ضحيته لكمة جلته يفقد إحدى عيليه ليومت بعد ذلك بوقت قصير.

وبالرغم مما تعرض له اليهود فى القرن الثانى عشر والثالث عشر من خسف واضطهاد على يد المسيحيين فقد حظى اليهود فى تلك الفترة فى جنوب أوروبا وشمالها بالآراء العريضة كما أنهم تمكنوا من تحقيق نوع من النهضة الثقافية، غير أن وضعهم كان أبعد ما يكون عن الاستقرار بسبب تعرضهم من وقت لآخر إلى أعمال التشغب. ومما زاد من محنتهم أن العالم المسيحى درج آنذاك على تصوير اليهود على أنهم عدو المسيح رقم ١، الأمر الذى عرض اليهود للخطر الدائم فى حياتهم اليومية. وهذا واضح من حرائر سجله المروخ جابر فى كتاب بطولان: «حوار بين مسيحى ويهودى» سطره مؤلفه فى أوائل عام (١٠٩٠) حيث لخص يهودياً من مدينة ماينز ي طرح على جابر كزيستين السؤال التالي: «إذا كانت المسيحية تشتط على المسيحى احترام شريعة موسى فلماذا إذن تعاملون أبناءها وكأنهم كلاب وتطردونهم وتطردونهم بالمصى فى كل مكان؟»

وفى عام (١١٧٩) أصدر مجمع لاكيران الثالث ملحقاً بقراراته يعتبر بمثابة شرح



للتعليمات التى أصدرها البابا بعدم حرمان اليهود من امتلاك الأرض والمال والممتلكات إلا بعد تقديمهم إلى المحاكمة وبناء على حكم محكمة. كما أوصى البابا المسيحيين بعدم رمي اليهود أو للخروج عليهم بالمصى أثناء أدائهم احتفالاتهم الدينية وكذلك عدم التعرض لمذابقهم وانتهاكها. ويذكر ريجورد فى سيرة حياته عن ملك فرنسا فيليب أوجسطوس أن هذا الملك ناصب لليهود العداء بسبب ثرائهم الفاحش وممارسة الربا وقساوة قلوبهم وقتلهم الأطفال المسيحيين وتدنيس المقدسات المسيحية. وليس من شك أن سببا من أسباب عدوة العالم المصحى لليهود يرجع إلى اكتنازهم المال وبراعهم فى التجارة.

وهناك أسباب أخرى دفعت للعالم المصحى إلى اضطهاد اليهود منها اعتقاد المسيحيين السائد فى القرنين الوسطى بأن اليهود طغمة من المشغلين بالسحر يسخرهم الشيطان لتدمير العالم المسيحى من الناحيتين الروحية والمادية. فضلا عن اعتقادهم بوجود علاقة بين اليهود والشيطان. وهو اعتقاد استمدوه من تفسيراتهم لبعض آيات العهد الجديد فقد جاء فى الإصحاح الثانى آية ٤٣ - ٤٤ من إنجيل يوحنا قول المسيح لليهود: «هناذا لانفهمكم كلامى لأنكم لا تقدرين أن تسمعوا قولى، أنتم من أب هو إبليس وشهوات إبليس ترويدون أن تسمعوا». كما جاء فى الآية التاسعة من الإصحاح الثالث من سفر الرؤيا: «إن اليهود مجمع شياطين: إنهم يهود وليسوا يهودا بل مجمع الشيطان، وهو الوصف ذاته الذى جاء فى الآية التاسعة من الإصحاح الثالث فى السفر نفسه: «هناذا أجعل الذين من مجمع الشيطان من القائلين إنهم يهود وليسوا يهودا بل يكذبون والبصير بالذكر أن أباء الكنيسة الأوائل مسؤولون عن ذبوع الفكرة التى تربط بين اليهود والاشغال بالسحر. وهذا واضح من الاتهام الذى وجهه أحد المشحولين حديثاً إلى الدين المسيحى إلى اليهود بأنهم قاموا حول عام (٩٦٢) بمحاولة اغتيال الكونت ماين عن طريق غرس الدبابيس فى صورة صنعوها له من الشمع. أما الشرح جوهرت توجهت فذهب إلى

وجود علاقة بين اليهود والجنس والصحراء وإليس. كتب توجنت عام (١١١٠) يحكى لنا حكاية راهب مرند ساعده أحد اليهود على إقتان السمح الأسود عن طريق بيع روحه إلى الشيطان. وقد مهدت هذه الحكاية وذيوها لظهور فكرة ضرورة تعقب السحرة ومطاردتهم. وهى فكرة سادت العقود الأخيرة فى الغرب المسيحي فى القرن الثانى عشر.

وفى أوائل عام ١١٤٤ مات صبي اسمه ولم يعمل عند تاجر جلود فى غابة بالقرب من نورويتش بإنجلترا. ولم يشر مرته آنذاك أية شجة تذكر. ولكن أم للصبي وخاله أنها اليهود يقتله. واستطاع عمدة نورويتش القضاء على هذا الإتهام فى هذه وصفه بأنه مجرد فرية. ولكن بعد مرور ستة أعوام سرت شائعة كلالار فى الشيشم مفادها أن اليهود فى نورويتش عذبوا الصبي حتى الموت. وساعد على انتشار الشائعة مجيء عمدة جديد وأسقف جديد للمدينة. وأيضاً سرت شائعة بحديث سلسلة من للمعجزات على قبر الصبي اللقتول. وفى القرن التالى (الثانى عشر) نجحت هذه الشائعة عن حدوث المعجزات فى اجتذاب عدد كبير من الشعب إليها والإيمان بصحتها وقد وجه المسيحيون تهماً مماثلة إلى اليهود الذين يعيشون فى بعض مقاطعات إنجلترا الأخرى مثلما حدثت فى مقاطعة جلستر عام (١١٦٨) ويرى سانت أدموند فى (١١٨١) ورنلستر عام (١١٩٢). كما تكررت فى نورويتش عام (١٢٣٥) اتهامات مماثلة لليهود. وقد بلغ هياج الجماهير وعضبيتها ذروته عند اكتشاف جثة طفل فى قاع نهر فى ليتكوان عام (١٢٥٥). وللغريب أن القضاء الإنجليزي أظهر أن ذلك ميلاً واضحاً لخصم صهيونية اليهود عن مقتل هذا الصبي الآخر فجرجروهم إلى لندن للمثول أمام المحكمة التى أصدرت حكماً شديد الجور بشق تسعة عشر يهودياً. ونولا تدخل ريتشارد كورونويل أخى ملك إنجلترا آنذاك لثى تسعين يهودياً آخرين المصير نفسه.

وفى القرن الحادى عشر بدأ المعادون للسامية يستخدمون نفقة جديدة فحوالاً أن

اليهود يسجون مؤامرة دولية تهدف إلى تقويض أركان العالم المسيحي. ولتشترت شائعة بأن اليهود هم المسئولون عن التفریط فى أسبانيا وتسلبها للعرب فى القرن الثامن كما أنهم خاندوا يورجو الفرنسية ويزشونة الأسبانية إلى قبائل الفايكنج فى القرن التاسع. فمسللاً عن اتهام يهود أورليانز بحريض خيفة المسلمين بتحطيم قبر المسيح فى أورشليم. وقد بلغ عدد المحاكمات التى أنهم فيها اليهود باقتواف مثل هذه الجرائم فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر نحو مائة وخمسين محاكمة. وهى اتهامات وجهت إلى اليهود ليس فى إنجلترا وحدها بل فى جميع أرجاء القارة الأوروبية فى عام (١١٤٧) أنهم يهود ورزيرج بإغراق طفل مسيحى فى نهر السايين. وقبل التكون ملهاوا مثل هذه الشائعات على عراهنها دون فحص أو تحميم وأجرى محاكمات أصدرت أحكاماً بشق واحد وثلاثين يهودياً وهو أمر امتنعن له الملك لويس السابع فى بعد. ولكن خلفه الملك لويس أغسطسوس لم يجد غضاضة فى الاستمرار فى سياسة اضطهاد اليهود فقد اتهمهم دون أن يقرقر لديه دليل واحد على ذلك بأنهم قتلوا واحداً من خدمه وعبيده فماتهم بممارسة مملقة برأى سيرساين وتطويهم وتغذو حكم الاعداء فى ثمانين يهودياً. ويحاول منتصف القرن الثالث عشر دخل فى روح المسيحيين أن



اليهود اعتادوا ذبح الأتفال المسيحيين من أجل استخدام رعايتهم فى إقامة بعض شعائهم للدينة. ورغم أن البابا سعى إلى تكذيب هذه الشائعات وإعلان بطلانها (وبخاصة فى عامى ١٢٤٧ و١٢٥٢) فقد ساه الاعتقاد بأن التهم المصنوعة إلى اليهود صححية رغم أن لجنة تقصى الحقائق التى كونها فرديريك الثانى (١١٩٤ - ١٢٥٠) انتهت إلى بطلانها. وأدت شائعة مماثلة فى ألمانيا إلى عقد مالا يقل عن مائة محاكمة لليهود بتهمة التحالف مع الشيطان الذى أوعز إليهم بتدنيس قربان التناول. وفى عام (١١٥٠) سرت شائعة فى كولونى أن واحد من اليهود المتحولين حديثاً إلى المسيحية حضر القداس فى الكنيسة وأخذ القربان الذى أصلاه القسيس إياه. فى عيد القديسة مائلا فى حقيقة بيته. فلما نبش القسيس العفرة وجد أن القربان قد اتخذت شكل طفل صعد بمعجزة إلى السماء. وهى قصة تكرر شيرعها فى الغرب المسيحي فى زمن الحملة الصليبية الأولى. فقد بعض بعض المسيحيين أن يهودياً فرنساً أخذ يظن قربانية التناول فى التريت والماء فإذا بها تتحول إلى طفل أثناء غلايتها فى الإناء. وأيضاً فى برلينز بالقرب من براين فى عام (١٢١٣) ويوركسل عام (١٣٢٠) تم إحراق عدد كبير من اليهود بهم مماثلة. وقد ساعد على تصديق هذه الشائعة قرار الكنيسة عام (١٢٦٤) باستحداث عيد دينى أطلقت عليه عيد جسد المسيح هدفه مقاومة الهرطقة، وإلهاب حماس للشعب للتعبد المسيحية الخاصة بتحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه. وفى منتصف القرن الثانى عشر حذر بطرس المجهل رئيس دير كراوى الملك لويس السابع من أن اليهود يتناولون بأيديهم بعض الأواني ذات الطابع المقدس ويستخدمونها فى أغراض منسقة وندية. واستمرت هذه النفقة حتى بعد مرور مائة عام حيث سمع عن يهودى اسمه إبراهيم بركماستود استخدم مزاحيحه لحفظ صورة الخزاء مريم وطفلها يسوع.

انتم وضع اليهود فى القوانين الأوروبية بالغربة: فقد ردت فى المجلد الأول من تاريخ القانون الإنجليزي (كاسبرج ١٨٩٥)

فكرة تنص على أنه ليس من حق اليهودى أن يمتلك أى شيء لنفسه بل من أجل ملكه البلاد إذ يتعين على اليهودى أن يعيш من أجل الآخرين، ويتضح هذا من تفسير القوانين الأوروبية فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر. ورغم أن استغلال القوانين الخاصة بيهودية اليهود لم تحدث إلا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر فإن الجذور ترجع إلى القرارات التى أصدرها مجمع توليدو بإيطاليا المتعقد عام (٦٩٤) وهى قرارات من شأنها تحويل جميع يهود أسبانيا إلى طبة من المبيد، ويبدو أن الهدف من وراء هذه القرارات كان يرمى إلى تحقيق غرض اقتصادى يتلخص فى احتلال جميع أسلاك اليهود ملكاً خاصاً للملك بحق الاستيلاء عليه فى أى وقت أو إلى إضعاف اليهود من الناحية السياسية حتى لا يتمكنوا ويصبحون قوة منقط يمشى منها.

وفى نهاية القرن الثانى عشر نص ميثاق أرجون وكاستيل فى أسبانيا بكل سراحة على أن اليهود عبدة الحاج ويتضمن نصاً إلى الخزانة الملكية، ونحن نرى اليهودى فى القانونى للقرن السادس عشر فى عهد الملك لويس الورع ويتمتعون بوضع متفرد يحتفظ بهذا الملك بأحقبيته وحده فى البيت فى قضاياهم وذلك عن طريق موظف قضائى ولعل السبب فى استناد هذا الوضع المتفرد لليهود هو رغبة الملك فى التدخل لعمليهم بنفسه من عدوان شعبه المتكرر عليهم، فوير أن الأيام أثبتت أن هذا الوضع المتفرد الذى يتمتع به اليهود أصبح فى نهاية الأمر وبالا عليهم فقد كان البلاء كبيراً ما يدخلون فى صراعات مع الملوك لانتزاع السلطة التى يمارسونها على اليهود. وقد حدث هذا فى أوروبا فى القرنين العاشر والحادى عشر عندما ضعف سلطان الملوك وقويت شركة النبلاء. ولأشك أن النبلاء لم يكن يهمهم الدفاع عن حرية اليهود بل كان يهمهم أولوية أموالهم وممتلكاتهم بعد وفاتهم، وهكذا أصبح التمييز أو الإقصاى الأوروبى فى كثير من الأحوال الوارث الوحيد لممتلكات اليهود وأموالهم. ففي عام (١٨٥٥) اعتبر كونيت برشولة نفسه وريث جميع اليهود الذين لقوا

مصرعهم فى الحصار المعروف على مدينة أمانزور. فضلاً عن أنه قام عام (١٠٢٢) بمصادرة ممتلكات يهودى أدون بارتكابل للزنا مع امرأة مسيحية ولم يكن وضع اليهود فى إنجلترا فى عهد ولیم الفاتح وخلفائه مختلفاً وتضمن القوانين المعمول بها فى عهد الملك هنرى الأول على وصاية الملك على جميع اليهود فى مملكته كما تنص على عدم جواز خضوع أى منهم لسلطة النبلاء. وفى عام (١٠٩٠) أسر الملك هنرى الرابع بأن يصبح جميع اليهود فى مملكته تابعين لها. ويذكرنا هذا بما فعله الملك هنرى عام (١١٠٣) والامبراطور فردريك الأول عام (١١٧٩) والامبراطور فردريك الثانى عام (١١٣٦).

والجدير بالذكر أن وضع اليهودى فى فرنسا تدهور بشكل واضح بعد أن اعتلى الملك فيليب أوجسطين مقاليد الحكم، فهذا الملك لم يكن يفتت اليهود فحسب بل كان أيضاً يطمع فى الاستيلاء على ممتلكاتهم. وبعد تنويجه ملكاً بثلاثة أشهر أمر بالقبض عليهم فى أماكن عبادتهم، ثم أصدر بعد مضي عامين أوامر بطردهم من ممتلكاتهم وسمح لهم فقط ببيع منزلاتهم فى حين احتفظ الملك لنفسه ببيوتهم وأراضيهم وعقاراتهم للناحية. وبعد هذا قام الملك بتسليم المعابد اليهودية إلى الأساقفة لتحويلها إلى كنائس واستقبلت الأديرة هذا القرار بالفرجة



الخامرة. وشملت أوامر الطرد عدة بلدان فرنسية مثل باريس وپورج وأورليانز. وإحقاقاً للحق يجب أن نذكر أن الملك فيليب لم يستحدث نظام استبعاد اليهود فقد وجد تطبيقاً بالفعل فى مملكة أنجو ونورماندى عندما منحهما إلى أراضيه عام (١٢٠٤). كما أن البابا أنسوئنت الثالث أكد عبودية اليهود الدائمة فى مرسومه البابوى الصادر عام (١٢٠٥) كعقاب لهم على صلب السيد المسيح. وتدل المعاهدة التى عقدها الملك مع أحد نبلائه الكونت تشامپا فى عام (١١٩٨) على رغبة هذا التعامل فى استغلال اليهود على نحو يرضع لمصلحته ومصلحة ملوك فرنسا والنبلاء للتابعين له. فكلماً شعرت خزانة الدولة بقصص موازها اليهودية لتجأ الملك وأعواله إلى فرض الضرائب على اليهود مقابل توفير الحماية لهم أو الاستيلاء على بضائعهم وإعادتها إليهم نظير المال بل أنه كان أحياناً يقوم بطردهم من البلاد ثم يعيدهم إليها لقاء الإتاوات. وظل اليهود فى فرنسا يتعرضون لهذا الاستغلال حتى تم طردهم نهائياً من البلاد عام (١٢٩٤).

وفى إنجلترا لم يكن استغلال الملوك لليهود يمثل هذا الحد من البشاعة فقد اتسمت الضرائب المفروضة عليهم فى عهدى الملك هنرى الثانى وريتشارد الأول بالاعتدال، ولكن أحوال اليهود فى إنجلترا ما لبثت أن ساءت وتدهورت بعد أن اعتلى الملك جون الحكم وخاصة فى الفترة التى أعقبت عام ١٢٠٤ عندما بدأت الضرائب المفروضة على اليهود تتزايد بطريقة عشوائية. غير أن خلفاء جون رفضوا تنفيذ قرارات مجمع لاتيران المصحفة باليهود على نحو صارخ كما رفضوا الانسحاق وراء الكنيسة فى اتباع سياساتها الظالمة لرحمهم كما تكتمل فى قرارات مجمع لاتيران.. والجدير بالذكر أنه تعين على يهود إنجلترا آنذاك أن "يلبوا شارة تمييزيهم عن بقية أفراد المجتمع المسيحي وقد درج معظم اليهود الانجليز على شراء التصاريح التى تعفيهم من لبس هذه الشارات المميزة. ولكن هذا التحسن فى معاملة ملوك إنجلترا لليهود لم يدم طويلاً بل ازداد سوءاً فى عهد الملك هنرى الثالث فتم طرد اليهود من مقاطعة

جاسكونى الفرنسية عام (١٢٨٨ - ١٢٨٩) ومن انجلترا عام (١٢٩١) بسبب رغبة الملوك والحكام فى الاستيلاء على أموالهم وممتلكاتهم. ووصفت الفجوة الدينية بين المسيحيين واليهود إلى ذروتها فى أوروبا خلال القرن الثالث عشر. فحتى ذلك القرن لم تكن صورة اليهودى الكاريكاتورية بألفه القويس الطويل قد اسحذت بعد. ومما يذكر أن الكنيسة لعبت أحيانا دورا فى تعميق التمييز بين اليهود والمسيحيين بإصرارها على أن يلبس اليهود شارة العار حتى يسهل تمييزهم عن المسيحيين، وعلى الأخص فى القرن الثالث عشر. ويقول المرسوم الذى أصدره مجمع لاثيران فى هذا الشأن: نهد فى البلاد التى لا يميز المسيحيون أنفسهم عن اليهود والعرب فى زمن الحروب الصليبية أن المسيحيين يقيمون علاقات مع اليهود وهؤلاء العرب، وحتى لا يتكرر حدوث هذا الخطأ فى المستقبل فإنه يهين عن طريق الملابس تمييز اليهود من الذكور والإناث عن بقية الناس.

ملحق

هيباشيا Hypatia (٣٧٠ - ٤١٥)

لا بد أن نذكر هنا أن الكنيسة القبطية لم تعرف الاضطهاد الدينى بسبب ظروفيها التاريخية التى حالت دون أن يفرق لها أية سلطة زمنية فى أى وقت من الأوقات، على

عكس الكنيسة الكاثوليكية التى أقامت دولة ثيوقراطية مسجدة وغاشمة فى القرون الوسطى. وتعتبر حالة عالمة الرياضيات والفيلسوفة السكندرية المعروفة هيباشيا من حالات الاضطهاد النادرة التى تورطت الكنيسة القبطية فى ممارستها.

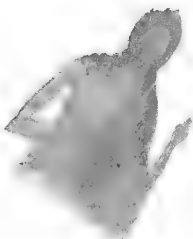
كانت هيباشيا وهى امرأة ذات جمال فائق خطيبة مفوهة تجذب بفعل ذهابها المتقد وعلمها التفسير وتواضعها للجم أعدائها هائلة من المريدين والسلاميد ومن بينهم سينيوس الذى أصبح أسقفا فيما بعد. وقد سطر لها سينيوس عدة خطابات عبر فيها عن تجيله لها وشدة إعجابه بها. وفى عهد كيرلس بطريرك الإسكندرية (الذى تولى مقاليد البطريركية عام ٤١٢) قام فى عام (٤١٥) حشد من النوغاه والزهبان بالاعتداء على حياتها الإجهاز عليها بوحشية بسبب علاقتها الحميمة بأور سينيوس المسئول الرئى عن إدارة مدينة الإسكندرية ويرى المؤرخ سقراط كيف انتزعها المعتدون من عربتها وجروها وجردوها من ملابسها وذبحوها ذبح الشاة ثم قاموا بهرق جسدتها قطعة قطعة ويشبهه أن يكون البطريرك كيرلس وراء الاعتداء عليها ألقت هيباشيا كتبها فى الرياضيات والفلك البليوموسى صناعت واندثرت ولكن خطابات سينيوس تؤكد شدة شغفها بالفلسفة إلى

جانب الرياضيات والفلك. وقد استعان البعض بهيباشيا فى عمل استرلاب (آلة لقياس ارتفاع الشمس والنجوم) وآلة أخرى للكشف عن الأشياء تحت الماء. ومن المؤسف أنه ليس هناك اليوم سبيل لمعرفة آرائها الفلسفية. ولكن من الثابت أنها كانت تخاصر عن أفلاطون والأفلاطونية الجديدة باقتدار. والجدير بالذكر أن المؤلف الإنجليزي تشارلس كنجسلى اتخذ من قصة هيباشيا الأساس الذى بنى عليه عام (١٨٥٣) رواية تاريخية رومانسية.

البابا ثيوفيلس (٣٨٥ - ٤١٢)

شاهد عهد البابا ثيوفيلس بطريرك الاسكندرية الثالث والعشرون ظاهرة يعتبرها بعض غلاة المسيحيين علامة صمة وعافية دنيوية وليس دلالة على القمع والاضطهاد. فقد قام ثيوفيلس بهدم المعابد الوثنية فى الاسكندرية وتحولها إلى كنائس وأهمها معبد السيرايوم الذى كان قائما فى حي كرموز. وقد ذاع صيت هذا المعبد بمبانيه المنضعة لما كانت تضمه من مكتبة يقال إنها احتوت على خمسمائة ألف كتاب وأربعة وأفنية ترتفع فيها الأعمدة والتمائيل. ويذكر المؤرخون أن هذا المعبد كان يتفرق على جميع معابد العالم فى الحجم والجمال. ■





الأرض تنحدر دور .. تحت

وأدرك الجميع أن القاتيكان لم يتغير...

لكن العصر تغير..

والإنسان تغير.

لم يدرك القاتيكان أن العصر غير العصر، والإنسان غير الإنسان، فالأسقف «جايو» لم يصمت أبداً، مع علمه أن أفكاره لا تعجب الكنييسة، لم يصمت خوفاً على حياته كما صمت «كوبرنيكوس»، ولم يغير آراءه ويتماق الكنييسة خوفاً على حياته كما فعل «جاليليو»، بل إنه ظهر في كل مكان وصرخ بأعلى صوته: «إنها دائمة الدوران».

والآلاف الذين هجموا على كنييسة «أفرى»، يساندون «جايو» قد عبروا - دون أن يدروا - عن رفضهم لمعودة محاكم

تعيش فيه، هذه العزلة التي فرضها عليها تزميتها وتمسكها بتقاليد بالية لم تعد تماير العصر، فشغرت مقاعدها، وقصر دورها على كونها مزاراً للسياح وزينة للمدن.

وإذا كان «جاليليو» قد انتظر قرناً طويلة لرد اعتباره، فقد سارعت الآلاف لرد اعتبار «جايو» فور صدور قرار القاتيكان.. كان رد الفعل سريعاً ومباشراً وعفورياً، ها هو ذا الإنسان الغريب يجد نفسه مرة أخرى أمام عصور الظلام.

ميلاد حلمي

باحث مصري مقيم في باريس

سنوات قبل نهاية القرن العشرين... سنوات بعد قرار القاتيكان بإعادة الاعتبار «لجاليليو»، يصدر القاتيكان قراره الأغرب بإبعاد الأسقف «جايو» عن كنيسته.

فإذا كان القرار الأول قد أثار في نهاية القرن العشرين سخرية كلوي، فقد أثار الثاني قبل بداية القرن الواحد والعشرين سخط الجميع.

فلم يكن «جاليليو» بحاجة لأعتراف الكنييسة حتى وأخذ مكانه في الضمير الإنساني، بل ربما اليوم، أكثر من أي وقت مضى، هي الكنييسة نفسها التي تحاول رد الاعتبار لنفسها بالاعتراف بخطأ حكمها وصى بطشها في عصور الظلام الفاتكة. ربما، كان هذا النقد الذاتي فاتحة خير انتظره كثير حتى تخرج الكنييسة من عزلتها عن المجتمع الذي

أصحابها للآلاف الآخرين الذين غفروا في محارق الكنيسة والملايين الذين جاعوا وتعروا لترتفع الكنائس شاهقة ولتتملأ بالنفائس ، والملايين الأخرى الذين ماتوا في الحروب الدينية بين الكنائس المختلفة .

فالتاريخ المظلم ما زال حاضراً...

ولكنه القاتكان الذي يصدر على فتح الجراح، فالتاريخيات غير جاهلين بكل ذلك، وهم يعلمون بالهزائم التي تلوهاها الكنيسة في كل المجالات، ويعلمون بأن قرارهم بإبعاد الأسقف دجاوي عن

يدروا واجبهم للنهائي وهم جالسون على مقاعدهم الوثيرة النافقة، وبعد وجبة دسمة - نحو «توماس» مذبح الذي كافح مع «مارتن لوثي» ومات على المحرقة لانهيازه للفلاحين للمحدين، ولقوله بأن وجود الإنسان على الأرض ليس بخطيئة يجب أن نتفكر، وأن البحث عن السعادة يأتي عن طريق العمل، ولا يتوقف على إذن من البابا .. ربما.

وآلاف الرسائل والبرقيات التي وصفت «دجاوي» ربما لم تعبر فقط عن مساندتها له، ربما عبرت عن استنكار

التفويض، ربما خرجوا - دون أن يدروا - يستنكرون قرار الكنيسة الغاشم بإحراق «جيسوردانو برونو» لخروجيه على أفكارها. كان المصدر الذي وأمر فيه البابا بحرق من يخرج على تعاليم الكنيسة بعيداً، ولكنهم جميعاً أدركوا أن عودة هذا المصدر يمكن أن تأتي أسرع مما يتصورون.

كانوا جميعاً يدركون أن حريتهم الثالية في خطر.

والملايين الذين تابعوا «دجاوي» على شاشات التلفزيون .. ربما أدوا دون أن

أقلام الفاتكان

تهمة بسيطة: الانفتاح على المجتمع.

والجواب أن الفاتكان أصدر قرار إصغاء «دجاوي» بينما البابا في زيارة شانغهاي يدعو فيها الصين للانفتاح على العالم.

وانفتاح «دجاوي» على المجتمع وتعامله بلغة العصر أزعج الفاتكان الفارق في مناهات على كوكب آخر، أما على الأرض... حين وجد أسقف «أيفري» كنيسة فارغة، قرر الذهاب هو بنفسه إلى الشعب، لم يكن بممارسة طقوس العجاة حسب التقاليد الكنسية بل ذهب بمبدأ شاشات التلفزيون وبرامج الراديو حتى أصبح من نجوم المجتمع الفرنسي اللمعة.



مطراته أن يردى إلى صمته بل سيحول إلى شهيد.

ويقال تحول «دجاوي» إلى شهيد.

تهمة «دجاوي»

لم تكن تهمة «دجاوي» علمية كـ «جاليليو» و«كوبرنيكوس»، فالأرض تدور في سلام منذ اعتراف الفاتكان بذلك، ولم تكن تهمة سياسية أو فكرية كـ «برونو» أو «مثنز» ففلسفة التدوير والملائية جردوا الكنيسة من كل ما كانت تمك، ولم تكن تهمة لاهوتية كـ «سافونارولا» فطعام اللاهوت أنفسهم جردوا اللاهوت من قسوته، كانت

بالعلم، فالانفتاح يقود إلى المجهول، هذا المجهول الذي قاد القاتليكان إلى التمسك بعقيدة كاثوليكية ثابتة غير قابلة للتطور، غير معترفة بالجديد. وعبر العصور ساعدت السلطة الفوقية البابوية على التمسك بهذه التعاليم حرفياً حتى أصبحت عقيدة جديلة لا تسامير المجتمع الذي يتغير كل يوم.

في مجلة الجوزيت الرومان الصادرة عام ١٨٩٩ نقراً:

«الكاثوليكية لا تتغير ولا تتبدل، لا يتغير الأيام ولا يتغير المكان، لا بسبب اكتشافات جديدة ولا لأسباب عملية، إنها دائماً وأبداً ما علمه المسيح، ما طالبت به الكنيسة وحدته المجتمعات المسكونية. ويستحسن الأخذ بتعاليمها كما هي وتقبلها كاملة.»

أي مكان لهذه الكنيسة في عالم اليوم؟

الكنيسة والدولة

كان النظام الملكي المائد في المصور الوسطى يقوم على نظام الحق الإلهي الذي تسوقه الكنيسة ومقتضاه يحكم الملك على الأرض بتفويض إلهي. في مقابل ذلك بالطبع شاركت الكنيسة الأمر المائكة في القضاء تاركة عامة الشعب في فقر مدقع.

في نهاية القرن السادس عشر جاء «ماكيافيللي» ليسحب البساط المقدس من تحت أقدام الحكم قائلًا: «إن الحكم يقوم على أساس المصلحة ولا يستند إلى قيم دينية أو أخلاقية مطلقة.»

وباستبعاد المقدس من مجال السياسة فتح الباب أمام اللطمانية، كانت هذه الدورة الفكرية الفولكلية للدورة اللطمية والدينية تضع أسس مجتمع جديد سرعان



أرض تيسودور تحت أقدام الشاتيكان

معتقداته، وأسقفنا يريد أن يكون أسقفًا حرًا، حرًا بمعنى الكلمة، فسمعته يهاجم الإمبريالية الاقتصادية، ويطالب بهدمها ويصفها «بالأستيل الأخير» في الذكرى الثانية للثورة الفرنسية، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، ويدافع في برنامج تليفزيوني عن قول «رغبة المسيح الأخيرة» الذي ألقى الإرهابيون المسيحيون قبلة في صلاة تمزقته في باريس.

كل ذلك كان يثير ضغط الكنيسة، ولكن يبدو أنه تجاوز الخط الأحمر حين بدأ يدافع عن حقوق منع الحمل والحبوب المجهنة، ويدعو الشباب لاستعمال الكبس الواقي عند ممارسة الجنس.

لما نقطة اللاعودة مع الكنيسة فكانت في مؤتمر الأساقفة بمدينة «لور» حيث طالب برسم قس مسجونين بل طالب بإعادة القس المتزوجين إلى حظيرة الكنيسة.

وقد لا يرى القارئ المادي في كل ذلك شيئاً يستوجب اللعاب، وقد يتسامح بعضهم عن الضرر الذي سببه هذا الأسقف الإنساني الذي يدافع عن الفقراء والمحتاجين - للكنيسة والقاتليكان؟

والجواب هو أن لتفناح الكنيسة على المجتمع كان دليلاً وأبداً بسبب القاتليكان

لم يكتف الأسقف بذلك، بل قبل المشاركة في برامج تخوض في مشاكل المجتمع المعاصرة، تلك المشاكل التي تتهدد منها الكنيسة ولا تجد لها حلاً. ليته اكتفى بذلك، بل إنه ذهب يود ما تدرس عليه الكنيسة، ويوافق على ما ترفض، فالأسقف نصى أو تناسى أنه عضو في الكنيسة الكاثوليكية التي ترفض أن تتغير، بل ترفض وتهاجم كل ما هو حديث وعصري، تناسى الأسقف كل ذلك وبدأ يُعمل عقله.

وكانت تلك هي الجريمة الكبرى.

وحين أصمّل القس عقله خلع ملايحه الكنسية وارتدى ملابس بسيطة عصرية، وراح يجرل أحباء الفقراء والمشردين مع الأب، يهين (الشخصية المحبوبة لدى الشعب الفرنسي)، نراه يشهد في محكمة لصالح معارض أداء الخدمة العسكرية، ونراه يزور المساجين، بل يطير مع شوارعيين لزيارة سجين مناضل فرنسي في أفريقيا، يتناول طعامه مع إيراهايم سون ممثل منظمة التحرير الفلسطينية السابق في فرنسا، يطير إلى تونس لمناظرة ياسر عرفات في ذكرى الأربعين لاغتيال أبي جهاد، نراه في أثينا في القارب المتجه إلى فلسطين لمعارضاً للنص الكنسي... «من أجل السلام» لتسامحه مع السلاح النووي. نراه في المصانع مع العمال، في المناطق المشاوية مع المهاجرين، يهاجم وزير الداخلية الفرنسي «باسكوا» لمساهمته في الهجرة، ويدافع عن المهندسين بالطرز من فرنسا، كما يشترك في عديد من الجمعيات المقاومة للحضرة.

أصبح «جاوي» كتيبة كاملة تدافع عن حقوق الضعفاء والأقليات والفقراء والمحتاجين، وكل ذلك لا يعجب الكنيسة التي لا تكف عن توجيه التحذيرات والإنذارات.

ولكن الإنسان حين يُعمل عقله لا يستطيع قوة في الوجود لديه عن

الكنيسة والإنسان

تعمكت الكنيسة في الإنسان عصوراً طويلة بأفكارها الدينية القلعة على أن وجوده على الأرض تم نتيجة خطيئة لأدب من مغفرتها، بل أقامت من نفسها وسبعاً بين الله والإنسان وضاعفت من طقوس العبادة وغالت في الأسرار لإبعاد الإنسان العادي عن معرفة الأسرار الكنسية، وبذلك يبقى دائماً في قبضة الكنيسة.. هذا إذا أراد بالطبع الفوز بجثة الآخرة.

بالت كنيسة في كل ذلك حتى إن الصلوات والطقوس كانت تتم باللاتينية التي لا يفهمها الإيطالي أو الفرنسي، بل إنها ضادت راحات تبوع صكوك الغفران مستغلة جهل العامة، وتصدر للتحريم الكنسي على كل من يحاول إصلاح أمورهم، ونفع كثير من أبنائها الانتقاه دماهم في سبيل تغيير أوضاعهم.

وفي تاريخ الكنيسة تظهر أسماء كثيرة حاولت الإصلاح، منهم لوتر، كالفن.. سافونارولا.. لكن التغيير الآتي من الداخل أدى إلى انقسامات عديدة دخلت الكنيسة، ولم يزل في الإنسان العادي، ولم تصح من عقولته الفرافات ولغزعات التي ملأت الكنيسة بها رأسه حتى قدم فلاسفة التنوير.

ظلت سماء الإنسان إذن مليئة بالخرافات حتى جاء، نهون، فيليب لكون طابعه المنظم الدقيق. ومع القرن الثامن عشر ظهرت فلسفة، كالمط، أكبر مبرر عن روح التنوير داعية الإنسان إلى الإفادة من عقله دون مساعدة من الآخرين.

أصبح الرشيد بعد، كالمط، هو إرادة الإنسان من عقله وللارشاد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله.

وأنهى بذلك، كالمط، عصر الوصاية وأصبح الإنسان راشداً.

مع الكاثوليك واليمين المتطرف للانتقام من الثورة الفرنسية وكل الثورات الأوروبية التي أدت إلى انتشار الأفكار الاشتراكية والديمقراطية، وأدت إلى علمنة المجتمع والقضاء على هيبة وسلطة الكنيسة، ونشرت الحريات الفردية، ودلعت عن حقوق الإنسان.

ومع هزيمة الفاشية والنازية وظهورهما على وجههما الحقيقي بعد انتهاء الحرب. خاصة مسكرات الاعتقال - فقدت الكنيسة كثيراً من هيبتها، بل هناك عدة كنائس أوروبية تورطت بشكل مباشر في مساندة النازية كالكنيسة النمساوية التي عملت على ضم النمسا لألمانيا النازية، وكثير من كنائس فرنسا متورطة إلى الآن في فضائح إغفاء أعوان النازية، كل ذلك أضاع من موقف الكنيسة أمام المجتمع المدني عامة، بل جعل للكنيسة في موقف المدافع عن نفسه وأصابع الاتهام مازالت تشير إليها.

ولحسن حظ الكنيسة كان من بين أعضائها من قاوم للنازي، هؤلاء وغيرهم من بقايا الأحزاب المسيحية والجمعيات المسيحية التي مارست العمل السياسي قبل الحرب، فقد تجمعوا عند انتهاء الحرب وكونوا الأحزاب الديمقراطية المسيحية في معظم بلاد أوروبا، فكان الحزب المسيحي الديمقراطي يحصل على نسب تتراوح بين ٤٥% و ٥٠% في ألمانيا، والحزب الشعبي الإيطالي الذي كان يقوده في إيطاليا كان يحصل على ٢٨% إلى ٤٨%، أما في فرنسا فكان للحزب الديمقراطي الشعبي يحصل على ٢٣% إلى ٢٥%.

لكن سرعان ما انقرضت هذه الأحزاب وقلت أهميتها، وانحصر النشاط السياسي لأنصار الكنيسة في إصلاح بعض المسجلات والدوريات.

ومع أخفاء الدور السياسي للكاتيكات في أوروبا، فقد تمكن من الاحتفاظ بدور متوحي في أمريكا اللاتينية والمكسيك.

ما بدأت تظهر ثمراته في فكر التنوير الذي نشر الفكر العقلي الرافض لكل ما هو وراء الطبيعة. وكانت الثورة الفرنسية نقطة حاسمة في انفصال الدولة عن الكنيسة بل كانت تفتح عصراً جديداً من المعاد بين المجتمع المدني الذي نجحت في تأسيسه بعيداً عن أية مطلة للكنيسة على أساس من الحرية والإخاء والمساواة.

وأدى انتشار أفكار الثورة الفرنسية من جهة، وترسيخ أفكار التنوير في عقل الأوروبي من جهة أخرى، إلى تقلص دور الكنيسة في داخل المجتمعات الأوروبية، بل دفعت علمنة المجتمع الكنيسة إلى وضعها الحالي كإحدى الأديولوجيات التي يجب أن تدقق عن نفسها إذا أرادت البقاء.

ورغم انفصال الكنيسة عن الدولة إلا أننا نجد أن الدولة لم تكف عن استغلال الكنيسة في أغراضها، فلذا يهون الذي رفض إعطاء الكاثوليكية لقب الدين الرسمي للدولة، نجد بطن إسلامه في القاهرة، ويحاول استغلال المشايخ لأغراض حملته. ومع الدوح المضادة للكنيسة في عهد الجمهورية الثالثة زاد انتشار الكاثوليكية في العالم مع التوسع الفرنسي، كذلك انتشرت البروتستانتية مع التوسع البريطاني، وجاءت الإنجيلية مع الانفتاح الأمريكي على العالم.

لكن الكنيسة - التي لم تتخلص من سوء السمعة في المصور الوسطى - استطاعت التخلص من متنتع الاستعمار قبل السياسيين، فعملت كذا في المستعمرات إلى مواطنيها.

لكن الحكمة السياسية تخلت عن رجال الكنيسة حين إختيار معظمهم مساندة النازية والفاشية ضد الديمقراطيات الغربية.

فجوبصول النازية إلى الحكم خرج البقية الباقية من أنصار الملكية ليحاولوا

الغضب على الكنيسة دون طائل. ففي الوقت الذي يتزايد فيه الإلحاد وينفض المواطن العادي عن الكنيسة نجد أن الفاتيكان صرّ على زواج الكاثوليكى من كاثوليكية وإلا...

فقبل عام ١٩٦٦ كان زواج الكاثوليكى من غير كاثوليكية لا بد أن يتم داخل كنيسة كاثوليكية وبالطقوس الكاثوليكية.

دون ذلك يعتبر الزواج لاغياً، ويصدر التحريم الكنسى ضد الكاثوليكى!!

هذا فضلاً عن أخذ تعهد بضمنان من الزوجين بضرورة تربية أبنائهما تربية كاثوليكية.

وبعد ١٩٦٦ أصبح هناك استثناء بإمكان مباركة زواج كاثوليكى من غير كاثوليكية تم فى معهد بروتستانى (لاحظ كلمة معهد). لكن دون موافقة مدنية من الكنيسة الكاثوليكية لا يتم الاعتراف بهذا الزواج ولكن لا يصدر التحريم الكنسى ضد الزوج الكاثوليكى.

وكان يجب انتظار عام ١٩٧٠ حتى يتم وضع كل السلطات والرافعات والاستثناءات فى يد الأسقف المختص.

نجم عن هذا التحدث أن القلة الباقية من المؤمنين ومسيحون إيمانهم بشكل مستقل بعيداً عن تعاليم الكنيسة وأوامرها، بعيداً عن المؤسسات الدينية وتبعيتها. وقد بدأ هذا التيار الأسقف «إيفان إيليش، وكان له تأثير كبير فى فرنسا.

وتأتى بالطبع المسألة الجنسية لتتعدد الأمور أكثر، فالجنس الذى يؤدى إلى خلق الحياة حسب تعاليم الكنيسة أصبح امتلاكه وفهمه وممارسته حقاً وحرية شخصية لا يتقبل الفرد الأوروبي أى تدخل فيها. فحين يعلن البابا عام ١٩٦٨ أن: «كل ممارسة جنسية يجب أن تسلى الفرصة للإنجاب وخلق الحياة، يكون بذلك قد وضع الكنيسة على بعد سنوات متوالية من ثورة الشباب. وأفكارهم السائدة فى الوقت نفسه.



أرض تـدور تحت أقدام الشاتيكان

والصدر المشترك لهذين العدوين هو
اللاعقلانية.

الكنيسة والمجتمع

كان من النتائج الطبيعية لانفصال الكنيسة عن الدولة، ثم تمرر الفرد من التفكير الدينى اللاعقلانى، وانتشار آليات المجتمع المدنى وعدم قدرة الكنيسة - خاصة الكاثوليكية - على متابعة تطورات المجتمع المتسارعة فى النصف الثانى من القرن العشرين، أن تجد الكنيسة نفسها محاصرة داخل جدرانها.

كما أدى إصرار الفاتيكان على موقفه الصارم ضد تنظيم الأسرة والإجهاض إلى استجداء عداوة المرأة الأوروبية حتى أصبحت للكنيسة الكاثوليكية هدفاً مميزاً لهاجمه جمعيات وتنظيمات تحرير المرأة والجمعيات التقدمية.

وزادت الهوة بين تعاليم الكنيسة والتعليم المدنى الذى يتقناه التلميذ فى المدرسة، وأفكار الكنيسة عن الحياة والموت، عن نشأة الحياة وما بعد الموت - تشير سخريه أى طفل مراراً، وأراء الكنيسة عن الزواج والطلاق تدفع كثيرين إلى الاعتماد عليها مفضلين الزواج المدنى.

وتصلب الكنيسة فى الأمور الاجتماعية يثير سخط كثيرين ويجب

وبدا بذلك تخلص الإنسان من السيطرة اللاهوتية والنيبية، وهذا التخلص نفسه هو بداية طريق الحرية، فبدأت رومانيسم الطبعة الإنسانية الأخيرة غير الضرورية، ويتم العلاقات الاجتماعية نفسها بإفسادها ويقدم المقدس الاجتماعى، ثم باتى مونتسكيو بفكرة فصل السلطات وبذلك أصبح الإنسان الحر المرشد يعيش فى مجتمع منظم يضمن له سعادته من خلال تحالف بين الأفراد والمواثيق والدولة وليس قائماً على خضوعهم لها.

وبذلك تلاشى تدريجياً تأثير الكنيسة على الفرد مع مولد المجتمع الجديد بما يحويه من قيم متجددة وتمتدح حرياته وتصورها.

وسرعان ما تحدد الإنسان من أغلال عصور الظلام وتعلم كيف يأخذ مكانه بين المخلفات وجاءت المفردات الحديثة لتثبت موقفه من الكون وتقدم بأدوات الحضارة التى خففت من أعبائه الحيوانية فانتطق بفكر فى إنسانيته ويعمق أبعادها.

وبفضل التعليم المدنى الذى ساد المجتمع، وصل الإنسان القروى إلى درجة من السمو والرفق والمعرفة قارب فيها إدراكه درجة «السورمان» التى بشر بها «نيتشه».

أصبح لإنسان اليوم متحكماً فى مصيره، متخذاً لقراره فى حرية كاملة، متحملاً لمسئولية أختياره، غير نازي لدروس «كانط»:

للإنسان عدوان

العدو الأول هو التمتع السياسى الذى يحرم الإنسان حرية التفكير.

العدو الثانى هو التمتع الدينى الذى يزرع فى النفوس عقائد تثير الرعب.

وهكذا كلما تخلت الكنيسة عن أفكارها التزمت وتضمت في خطوات بطيئة كالسحابة ظلًا منها أنها تلاحق المجتمع، لا تتلقى سوى التعجب والسخرية من الجمهور ومن جراء ذلك تراجمت الأفكار الدينية في المجتمع مرور السنين. فحسب الإحصائيات كان للمؤمنين بالله عام ١٩٧١ ٧٥٪

فأصبحوا عام ١٩٧٢ ٧٣٪

وكان المؤمنون بألوهية المسيح عام ١٩٦٧ ٥٧٪

وعام ١٩٧٥ ٣٩٪

كذلك كان عدد المؤمنين بالحياة الأبدية

عام ١٩٥٨ ٧٧٪

عام ١٩٧٢ ٦٠٪

أما الذين يعتقدون أن المسيح مازال حيًا إلى اليوم

عام ١٩٧١ ٣٧٪

عام ١٩٧٥ ٣٥٪

هكذا تراجع أفكار الكنيسة الدينية من عام لآخر لتحل محلها أفكار لأفرد ذات طبيعة إنسانية بحتة.

الكنيسة

والفقراء

من الشيء الطبيعى في الديانة المسيحية أن تكون الكنيسة ملجأ للفقراء. فالمسيح كان يحب للفقراء ويخدمهم بالجنة، ويكره الأغنياء ويحذرهم من صعوبة دخولهم الجنة.

لكن الشيء المريب أن الكنائس والكليسا الكاثوليكية عبر التاريخ كانا يميلان دائماً وأبداً إلى الأغنياء.

فتاريخ تصالح الكنيسة مع الملكية انما هو سيطرة الأخيرة على الشعب أدى إلى إثراء الكنيسة ونحوها إلى قوة اقتصادية قائمة بذاتها في المجتمع.

والتاريخ ملئ بالثورات الشعبية التي يحاول فيها الشعب الملغون للتخلص من الأثنيين.

والفقر ظاهرة لازمت وجود الكنيسة منذ القرون الأولى لوجودها وكان خطاب الكنيسة لذلك هو محبة الفقراء ومحبة الله لهم مع الاحتفاظ بهم دائماً وأبداً في حالة فقر مدقع وجهل مظلم.

قد نصح بخطاب البابا بول السادس - انتخب عام ١٩٦٣ - الذي يطالب فيه بضرورة تحويل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية السائدة في المجتمع ويرفض التصك بالأمر الواقع، كانت لورة تبرز حتى لبعض المسيحيين استخدام الفقرة لتغريب الأمور، كما قد تعجب برسالة أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة التي يدعو فيها الحكومات لعمل شيء للقضاء على ظاهرة الفقر وإتهامه الأغنياء بالأناثية وإعاقة التنمية، ولابد أن نصجب حين يهاجم صناعة وتجارة السلاح ومعالجته لمشكلة التنمية معالجة كونيّة وبعونه لتوزيع خبرات الكرة الأرضية على جميع شعوبها.

ولابد أن نفرح حين يقول إن التنمية هي الاسم الجديد للسلام.

فلم يخل الكنائس أبداً من بابارات تقديمين إنسانيين.

ولم الكنائس أبداً من مناعية خيال الفقراء.

لكن الواقع يكذب كل ذلك.

هذا الواقع نكتشفه مثلاً إزاء موقف الكنائس من مؤتمر السكان الذي عقد أخيراً في القاهرة.

في هذا المؤتمر نستطيع فهم موقف الكنائس - متحالفاً مع الأهل - التراضى للعلاقات الجنسية الشاذة وعصيات الإجهاض وممارسة الجنس دون زواج، نستطيع فهم كل ذلك... لكننا لا

نستطيع فهم موقفه من شدة حملة مقدسة ضد المؤتمر الذي عقد لإيجاد حلول جذرية لمشكلة تزايد السكان في البلدان النامية والفقيرة، لا نستطيع فهم موقفه لأنه يتحكم في مصير أكثر من مائتين وخمسين مليون نسمة يعيشون تحت خط الفقر في أمريكا اللاتينية.

نعم... بيد الكنائس أن يفسر مستقبل الملايين الذين يعيشون في مدن عشوائية من الصفيح والكرتون، بيد الكنائس تعليم المرأة في أمريكا اللاتينية كيف تتحكم في نفسها حتى تتحكم كل أسرة في حياتها وتصبح كل ولادة جديدة فرصة بدلاً من أن تكون نقمة.

لكن الكنائس يصبر دائماً وأبداً على الاحتفاظ بالإنسان في جهله وتخلفه وفقره، فدروس التاريخ قد علمته أن زيادة العلم تبعد الإنسان عن الدين، والابتعاد عن الفقر يبعد الإنسان عن الكنيسة، فمن الطبيعى أن يقود الكنائس حملته الضمنية مع كاريبيالات أمريكا اللاتينية والمكسيك، ضد المؤتمر، لا بهم أن يقتل الأطفال بالبرص في شوارع البرازيل كالكلاب، لا بهم أن تنتشر تجارة بيع الأطفال أو بيع أجزاء من أجسادهم.

والا... أية فائدة في الاحتفاظ بهذه الملايين في جهلها وتخلفها؟

فالكنائس - ألف نسمة، ألف ملياردير - بعيد جداً عن برص أمريكا اللاتينية والمكسيك، وهو في حياته المرفهة يدرك جيداً أن خروج هذه المنطقة من خط الفقر والجهل ستفقد نصف زبائنه، فيستطيع إن التشفق بالتدريج، وهو يعرف أن نسبة المواليد في هذه المناطق تقضى على كل جهود التنمية وتدخل هذه البلاد في دوامة الفقر والمرض والجهل التي لا خروج منها.

وبهذا تكتمل الدائرة برفض الكنائس للتقدم والحداثة وتمسك بكل ما هو قديم ويحميه عن مشاكل المجتمع، كل

ذلك يجعل المواطن الغربي يتساءل بجدية عن دور الكنيسة في مجتمعه .

أما الآباء الذين يتركون للكنائس الفارغة ويخونون الأزياء الكنسية المزينة، ويكفون عن التحدث بلغة غريبة لا يفهمها المواطن المعاصر، ويتركون ممارسة الطقوس والشعيرة والبرعمة بطلاص عصور مضت ويهبطون إلى الشارع لمساعدة الفقراء والمحتاجين، لعلاج المرضى وإطعام المشردين .. هؤلاء الآباء يتمتعون بحب الشعب .

فيأذا كانت الكنيسة الكاثوليكية لم تتغير...

فكرة الدين نفسها قد تغيرت .

الكنيسة واللاهوت

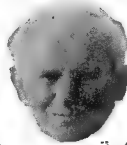
لم تأت الاصلاحات والاصوليات والانقلابات من خارج الكنيسة فقط، بل كان داخلها أيضا دالم الغليان، ومذ «لوائ وفكره، لم تكف الانقسامات لدخل الكنيسة .

وتاريخ أوروبا في معظمه هو تاريخ حروب دينية ومذابح بين الطوائف المسيحية المختلفة، فالإنجيل مفتقا كان يوحد المسيحية، أما مغلقا فهو يقسمها ويشمل نار الفتنة بين شعوبها .

لكن هذه الشعوب التي وصلت لطريق الرشد لم تعد تقبل أن يفكر أحد بدلا منها، وأدى ترسيخ الثقافة العلمانية في أوروبا إلى تأزم الوعي الكنسي، فلم يعد الغربي المؤمن يكفى باللاهوت الكاثوليكي أو البروتستانتي أو الأرثوذكسي أو حتى الإنجيلي .

وكان لابد من لاهوت جديد لإنسان جديد .

في أواخر الخمسينيات من القرن العشرين ظهرت حركة جديدة تسمى



الأرض تدور تحت أقدام الفاتيكان

باللاهوت العلماني من روادها توماس اليكز، «وليم هاملتون»، و«جبريل فاهانتيان». وكان لظهور هذا اللاهوت الجديد سببان:

أولا: الثورة العلمية والتكنولوجية الطاغية.

ثانيا: رفض العقل الغربي لأية عناصر خفية في الوجود الإنساني على النحو الذي تعرضه المسيحية التقليدية.

فالعقل الغربي المستنير لم يعد يكفى وبأطال اللائكية كلفة الصلاة، لم يعد يكفى بفهم الأسرار الكنسية وقراءة الإنجيل وتقريره بنفسه من الله، بل أصبح يطالب بالله يفهم إنسانيته ويتقبل منحه .

وفي أولئك المستنيرات بذلت ربح جديدة تهب على الكنيسة، فقد ظهر عدة لاهوتيين جدد لا يهتمون بتوحيد الكنيسة، بل بإيجاد طريقة أخرى للحياة على سطح الأرض.

في عام ١٩٦٣ أصدر الأسقف الإنجليزي «جون رويلسون» أسقف وولش بإنجلترا كتابه الشهير «لكنك أمعا مع الله». يعلن فيه ثورة جديدة سماها بالثورة الحديثة، طالب فيها بحذف اللغة الأسطورية الغيبية المسيطرة على المسيحية، ونادى بمفهوم جديد عن الله وحقيقة أنصالة.

وفي عام ١٩٦٥ أصدر «هارفي كوكس» الأمريكي كتابه «المدنية العلمانية» ذهب فيه إلى أن العلمانية هي عملية تدريجية تاريخية يتخلص فيها المجتمع من القبحنة الدينية والروية الميتافيزيقية، وبناء على ذلك يفرق بين الإنسان العلماني والإنسان قبل العلماني .

وامتد للتيار بعد ذلك فأتى لاهوتيون مثل «التيزان»، «هاميلتون»، و«فان بيرن»، فأخذوا في الاعتبار نتائج العلمنة التي سادت المجتمع فذهبوا إلى أن الله قد تضرر من أوهيته يوم ترك السماء ليعيش على أرضنا، ويسوع المسيح نفسه قد عاش بحرية هذا الغناء الإلهي . وبذلك أسسوا «النجول موت الله» .

وهكذا أدت أفكار «رويلسون» إلى تغير صورة الله فأصبح له كيان مستقل منفصل عن العالم وتلاشت الهوية بين الله والعالم وأصبحت العلاقة بين الإنسان والله علاقة غير دينية، وأصبح الله هو عمق الوجود أو بالأدق أساس الوجود رافضا بذلك كل ما هو غيبي .

فاللاهوت لم يكن إذن محتاجا «لنقيضه» أيمن موت الله، بل أكد مجددا أن الإنسان هو الذي يخلق الإله .

وغنى عن الذكر أن هذه الحيارات اللاهوتية الجديدة أثارت قلق «الفاتيكان» ففي عام ١٩٦٧ اتخذ الجمع المسكوني قرارا برفض «لاهوت موت الله» .

وفي سؤال مازال يطرح نفسه:

أي مستقبل للكنيسة الكاثوليكية في عالم الليرم؟

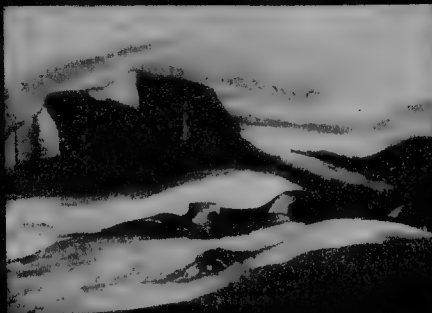
وفي سؤال:

هل ستمتطيع الكنيسة الاحتفاظ بقدسها ثابتة على الأرض.. دلت أم لم

تدر !! ■

المراجعات

- ١٣٠ الوهابية والمهدية: أنماط بديلة للتجديد الإسلامي، جون و. فول، ترجمة، صلاح أبو نار. ١١٢ نحو نظرية جغرافية للتخطيط، عمر الماروف. ١٥٨ هكذا تكلم أبوللو، وائل غالى. ٢١٨ شاعر الخبرة الدينيّة، تقديم و ترجمة، ماهر شفيق فريد.



الوهابية والمهدية

أنماط بديلة للتجديد الإسلامى

لقد قام الباحثون بتصنيف حركات الإحياء الإسلامى الكبرى وأعادوا تصنيفها، حتى إن كثيراً من روحها قد غاب عن الرؤية . وبينما أدى الاهتمام بالصحة الإسلامية الراهنة إلى ظهور دراسات عديدة، هناك خطر أن يقدود هذا الفوضى من الدراسات إلى حجب وتشويه بعض الحقائق .

ق إن الحركات الفاصلة المرتبطة بمصطلحات الوهابية والمهدية، فى حد ذاتها مهمة فى إطار تطور الخبرة الإسلامية وتستحق كثيراً من التفكير والدراسة . ومن جانب آخر وأبعد مما سبق نذكره، تمكن الخبرات الوهابية والمهدية موضوعات أوسع داخل الجماعة الإسلامية، وهى الموضوعات التى تقفل فى خضم الانتفاخ وهو وصف مظاهرة جرت مؤخراً فى عاصمة ماء، أو آخر

مناقشات ومحاولات لجنة دستورية، أو تفاصيل ونتائج بعض الانتخابات .

ومن الضرورى أثناء مناقشتنا ومقارنتنا للوهابية والمهدية، أن نؤس إطاراً واقعياً للإحالة التحليلية . إن المعرفة المتوفرة لنا الآن تزودنا بخيارات عديدة، فبمكنا أن نتعامل معهما كحركات إحيائية، أو كاحتجاجات جماهيرية فى إطار تحولات طبقية، ومسبق محض أمثلة قليلة من احتمالات عديدة.

يزودنا القرآن بأساس لمسيولوجيا علاقة الإنسان - الرسالة، وفي هذا الصدد يوجد عصمران مهمان، أولهما وجود الرسالة وطبيعتها، وثانيهما دور الإنسان في تطبيقها. ويميز الوحي القرآني بوضوح بين محتوى الرسالة والوسيلة الإنسانية التي تقدم من خلالها. الوحي هو كلمة الله، وتعتبر عن إرادة الله للإنسان، وهو حضور إلهي، وقوة ظهرت - وذلك كما جاء في القرآن - في صيغ مختلفة، لسلسلة طويلة من الانبعاث والرسول. ولكن بينما كان يمكن للصيغ أن تتغير، ظل المستوى كما هو: كلمة الله الدائمة والأبدية، ويقدم القرآن هذه الفكرة عبر صيغ مختلفة، فحلى سبيل المثال في الحديث عن العلاقة بين اليهودية والمسيحية ورسالة الإسلام، جاء في الآية السادسة من سورة الصف: «وَأَنَّ قَالِ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بَايَنَ إِسْرَائِيلَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (إِنَّمَا مَصْدَقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ) وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ مِّنْ بَعْدِي أَسْمُهُ أَهْمَدُ» (١).

وما يميز حضور كلمة الله في القرآن، هو تمثيله للخبرة التي في إطارها اكتملت رسالة الوحي الإلهي. وكما يقدر مفكر إسلامي حديث: «نجد السمة المميزة للقرآن كنص ديني مقدس في تلك الحقيقة الموكدة، وهي كونه يؤكد ويستكمل العملية الكلية للوحي الإلهي، التي جاءت من الله من أجل هداية الجنس البشري» (٢). وإذا نظرنا إلى علاقة ما سبق بالإطار التحليلي الذي نسمى لتأسيسه، نجد أن القرآن يشدد على وجود رسالة مستمرة وثابتة ذات مصدر إلهي، اتخذت شكلها النهائي المكتمل في القرآن نفسه، وتزودنا تلك الفكرة بالتمسك الأول لمسيولوجيا علاقة الإنسان - الرسالة في الإسلام.

جون. و. قول

أساتذ التاريخ الإسلامي، جامعة نيويورك-دورهم

ترجمة صلاح أبو ناز

باحث ومترجم مصري

الصادق المهدي



على عصمرين. إذا نظرنا إلى القرآن بوصفه خلاصة ومصدر الأفكار الإسلامية، سوف نتذكر أننا في حاجة لدراسة علاقة الإنسان - الرسالة في الإسلام - حينئذ ثانياً - في دراسة تطور الجماعة الإسلامية منذ زمن الرسول، بوضوح وجود بعد مهم إضافي موضوعه كيف تطورت علاقة الإنسان - الرسالة، في إطار جهود التجديد الإسلامي المتواصلة .

ويضاف إلى ما سبق، يتعين علينا اختيار الإطار النظري للمقارنة، وهذا مرة أخرى نجد خيارات مختلفة، فمن الشائع والمألوف في الوقت الراهن، أن ترى مثل تلك الحركات في إطار « تأثير الغرب »، أو في إطار مقاومة التحديث، أو في إطار المركز والمحيط في نظام رأسمالي عالمي أخذ في التكون .

وأي من تلك الخيارات يمكنه أن يزودنا ببعض الأفكار المتعمقة حول طبيعة تلك الحركات . إلا أنه يبدو لي من النافع أن نبدأ من رؤية الوهابية والمهدية في إطار رؤيتهما لأنفسهما، أي في إطار كونهما حركات إسلامية. وهناك توصيفات عديدة يمكننا أن تلبدنا في مسار تحليلنا، ولكن لا يمكن الوصول إلى نتائج صحيحة إذا ما غمرت الفكرة السابقة في مياه مقولات أخرى .

ولسنا في حاجة للاتفاق على كل ما قاله علي شريعتي، لكي ندرك أهمية اقتراحه التالي . من أجل دراسة التاريخ الإسلامي يجب البدء من القضية الإسلامية ذاتها بدلا من الانطلاق من أي نماذج أخرى. وفي هذا الصدد يقترح علي شريعتي ما يلي: هناك منهجان رئيسيان للمعرفة الصحيحة بالإسلام، بدقة ووفقاً لأسس علم لسانج المعاصر، أولهما: دراسة القرآن بوصفه خلاصة وأقية تعبر عن مكونات الإسلام الفكرية والتفريعية والعلمية. وثانيهما: دراسة التاريخ الإسلامي بوصفه العملية الإجمالية للتطورات التي مر بها الإسلام من بداية البعثة النبوية حتى وقتنا الراهن، (١).

هذان البعندان هما اللذان أمل في استخدامهما كأساس لإطار تحليلي لدراسة الوهابية والمهدية . ويمكن للمسورة الراسمة تماماً التي يقتصرها علي شريعتي، أن تستخدم في تطوير عدة عناصر لإطار تحليلي. لكن هذا سأقتصر

ويتمثل العنصر الثاني في دور الإنسان في العلاقة مع الرسالة الموجودة أبداً. وفي هذا الصدد يزودنا القرآن بتعريف واضح لتلك العلاقة. يمثل الرجال المختارون الأدلة التي من خلالها تطرح الرسالة على الجنس البشري، «يهدى هؤلاء البشر الدور الخاص بالأنبياء والرسل، رغم أنهم أنفسهم لا يشكلون جزءاً من الرسالة، ويمكن للرسل أن يكونوا رجالاً موهوبين بشكل خاص واستثنائي، لكنهم رغم ذلك يظلون محض أدوات نقل إنسانية. فطى سبيل المثال جاء في القرآن: «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم، قال عمران، ٢١٤». وهي الفكرة نفسها التي عبر عنها أبو بكر بوضوح في كلمته الشهيرة التي قالها بعد أن وصله نبأ وفاة النبي: «أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات. ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت» (١).

ورغم الدور الذاتي الواضح للإنسان في هذا الإطار، فيستبقي لنا أيضاً أن نلاحظ ضرورة هذا الدور. فالقرآن ليس تقديماً لمفاهيم مجردة عن الكون والوجود، والصحيح أنه كما جاء في سورة البقرة «هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان» (١٨٥). وبينما نحن في القرآن هو «وثيقة استهدفت الإنسان مباشرة» (٥) والوحي في القرآن تجسيد وطرح للمخطط الذي أعده الله للمصيبة الإنسانية الصحيحة، وبالتالي فإن مركز التوجيه والهداية هو الإنسانية، وأداة نقل الرسالة هي إنسان.

وهكذا فإن العنصر الثاني في علاقة الإنسان - الرسالة هو الرسول. وتعمل الرساله والرسول معا في إطار الوحي القرآني. وتأسيساً على تلك النتيجة، فإن الإطار التحليلي المنطلق من منظور



الهائية والمعدية

إسلامي، لابد له أن يحتوى على عنصرى الرسالة الدائمة والوكيل الإنساني المندمج في عملية تقديم الرسالة للإنسانية.

وتحتوى الخبرة القرآنية على نقطة تحول مهمة في العلاقة بين الإنسان والرسالة فمن واقع أن القرآن قد نظر إليه كاكتمال لعملية الوحي الإلهي، وتبعا لموقع الرسول كخاتم للأنبياء، فإن العهد الطويل الأول لملاقة الإنسان - الرسالة قد وصل مع الخبرة القرآنية إلى نهايته. وتجد هذا المعنى لدى الأستاذ أ. بروهي إذ يكتب «مع الإسلام وصل عصر الوحي الجديد إلى نهايته، وبدأ عصر تحقيق مبادئ الدين... وبعد أن جاء نبى الإسلام للضرورة، فإن الحاجة إلى استمرار عملية التبليغ الإلهي ذاتها قد وصلت إلى نهايتها» (٢).

ولكن رغم نهاية عصر الأنبياء، لا يزال للبشر دورهم المهم والحاسم في تطبيق الرسالة. وكما هو الأمر في عصر الأنبياء فإن الأفراد والجماعات مدعوون لتحقيق مبادئ العقيدة الدينية. إن الإطار الأساسي المكون من عنصرين، الرسالة الدائمة والأداة الإنسانية، يظل كما هو. إلا أن شكل كل عنصر يتغير على نحو ما،

تبعا للتسجيل الدائم للوحي الذى قبل كتحصيل دقيق مكتمل الدقة. ووجود القرآن كتحقق على منح الوحي، قد غور من طبيعة طرح الرسالة للإنسانية. فالوكيل الإنساني لم يعد مطالباً أن يكون رسولا، وأضحى الآن الفرد الذى يدعو البشر للرسالة الموجودة فعلا في القرآن.

والحاصل أن إطاراً تحليلياً يقوم على أسس إسلامية لدراسة الحركات الإسلامية مثل الوهابية والمهدية، ينبغى له أن يتضمن فصلاً لهدى العنصرين الأساسيين: دور الرسالة الدائمة وطبيعة الركنين الإنساني في طرحها وتقديرها لتجتمع.

- ٢ -

وكما اقترحنا فيما سبق، فإن البعد الثاني الذى ينبغى تضمينه في إطار التحليل، إلي جوار عامل الإنسان - الرسالة، هو بعد التجديد الدائم في إطار الجماعة الإسلامية. تزود الجماعة الإسلامية الأولى التي ظهرت وتكونت خلال حياة النبي وأصحابه، بالمسودج المثالي من أجل تطبيق الوحي الإسلامي. ومع ذلك وحتى من وجهة نظر مؤمن لاشك في صديق إيمانه مثل سيد قطب، فإن «عصر التفرق والامتناع هذا كان قصير الأجل بالفعل» (٣). وكما شرح الكاتب نفسه فإن هذا العصر لا يمثل التاريخ الإسلامي كله، بل منارة مصبغة هادية بناها الله لكي يتمكن الإنسان من الارتفاع إليها محاولاً تحقيقها، ولكي يحدد أماله في الوصول لتلك الذروة السامية... والواقع أن هذا العصر لم يكن نتيجة لمعجزة غير قابلة للتكرار، والأصح أنه ثمرة ممارسات للجماعة الإسلامية الأولى. ومن هنا يمكن تحقيقه مرة أخرى وفقاً لتقدير تلك الممارسات أن تتحقق من جديد» (٤).

وفي العصر الذى أعقب وفاة الرسول، استمر وجود مركب عنصرى الرسالة

والوكيل الإنساني، ولكنه الآن يوجد في الإطار السابق الذي وصفه سيد قطب. فهناك نموذج للجماعة الإسلامية قد تحقق في الماضي، والبشر ملتزمون بالجهاد والعمل من أجل تكرار إنجازاته. وهذا الجهاد يتجسد في تاريخ حركة التجديد داخل الجماعة الإسلامية.

وفي امتداد ملثو للاهتمام لعلاقة الإنسان - الرسالة في العصر النبوي، نجد أن عملية التجديد لم تكن بمسألة تطورا مجردا، أو تحفلا من الله في شئون البشر «دوما توسط الوكيل الإنساني، التجديد هو نشاط المجدد، والطبيعة الشخصية والإنسانية لعملية التجديد، ويمر عليها بوضوح في الحديث النبوي الشهير عن المجددين، الذي جاء فيه «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» (١). لقد دار نقاش طويل حول معنى الحديث، ولكن أبا الأعلى المودودي أوجز مضمونه الواضح بقوله «يوكد النبي بمسألة، وما يمرر عن إرادة الله، أنه لن يخلو قرن في حياة المسلمين من هؤلاء الأفراد، الذين سيهيئون في وجه الجهل محارلين تطهير الإسلام مما لحق به من الانحرافات وبدع، ويفرضون النظام الإسلامي في صيغته وتعاليمه الأصلية» (٢). وفي هذا الإطار: «على الرغم أن المجدد ليس نبيا، إلا أنه من الناحية الروحانية يتحارب كثيرا من النبوة. ولكن الحقيقة الأساسية المميزة للمجدد عن النبي، تتواجد في كون النبي قد تحدث رسالته من قبل الله، وهو يمي جديدا وضعه الإنساني هذا إبان تلقيه الوحي» (٣). في كلمات أخرى يمكن القول إن المجدد يؤدي دور الوكيل الإنساني في العلاقة مع الرسالة الدائمة، والذي كان يؤدبه الأنبياء في عصر «الوحي الجديد».

وفي هذا البعد اللساني للإطار التحليلي، يصبح لدينا عناصر إضافية

مقترحة للدراسة. في بعد التجديد تعود مرة أخرى إلى دور الرسالة الدائمة وطبيعة الوكيل الإنساني. وتضيف عملية التجديد عنصر الأوضاع الاجتماعية المتواجدة وكيفية مقارنتها مع مواصفات للنموذج المثالي. وهذا يتضمن ملاحظة ورصد كيف يحدد المجدد النموذج المثالي، وكيف يحدد دوره الخاص في إنجاز أهداف التجديد. وفي هذا الإطار تتواجد عدة تمييزات نقدية توصل إليها كتاب عديدين مسلمون وغير مسلمين.

في الخبرة التاريخية للجماعة الإسلامية، اتخذ التجديد أشكالاً مختلفة. وأحد أطر التمييز بين تلك الأشكال نجده في البعد التحليلي لعلاقة الرسالة - الإنسان، فيمكن للتجديد أن يكون أقوى توجهها من قبل الرسالة، أو أقوى توجهها من قبل الإنسان. ومن الواضح أن هذا يتضمن تشديدا على أحد الطرفين وليس الفصل بينهما، من واقع أن رسالة دين وكيول إنساني أو وكيول إنساني لله دروا رسالة، هو أمر لا يتسق مع طبيعة التفيرات الإسلامية. ويمكن لهذا أن يزودنا بأداة للتحليل الطيفي من أجل دراسة عملية التجديد الإسلامي، وتكون طرفاها من توجه إسلامي نصي يخفف من دور الوكيل الإنساني من جهة، ثم في نزعة إصلاحية موجهة من قبل القائد يمارس فيها الوكيل الإنساني دورا مركزيا من جهة أخرى. وقد يظهر لنا فيما بعد بوضوح، كيف أن هذا سيمعدنا أداة نافعة في التحليل المقارن للوهابية والمهدية.

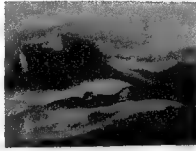
لقد أدرك عدد كبير من العلماء تلك الفروق ويطرقون مختلفة وعلى سبيل المثال فإن أبا الأعلى المودودي في مناقشته لتاريخ التجديد الإسلامي، يميز بين المجددين الذين ظهروا في مسار التاريخ والمهدي الذي سوف يؤسس «خلفاءة على مثال النبوة» (٤). وهو يقيد بعبارة تعريفه الشخصي لطبيعة وقرى المهدي،

ولكنه يدرك أن المهدي بالنسبة لكثير من المسلمين يمثل ذلك الشخص الهادي للشرع والمعصوم الذي سيأتي في نهاية العصر الزمان للتاريخ الإنساني. وبهذا الشكل يمثل المهدي - على الأقل بالنسبة لهؤلاء المؤمنين - تجديدا موعها من قبل القائد، يلعب فيه الوكيل الإنساني دورا مركزيا بشكل مطلق. وبالتناقض مع هذا النموذج يقف المجددون التاريخيون. فهم إيمانيون مخلصون، لكنهم محدودي القدرة قابلون لخطأ، وبأني التوجه صوب تجديد الرسالة لموجب أن دور شخصي يلعبه المجدد نفسه.

وفي نمط تحليل مختلف تماما، تحدث الأستاذ مونجومري وات عن نظامين لمواجهة التغيرات وفتح أسماصة الاجتماعية لكي تصبح أكثر انفتاحا مع الرسالة الدينية، نكتب: «في زمن التغير والانضطراب والأزمة، يتجه البشر في بحثهم عن الخلاص إلى هذا الجزء من خبرتهم التاريخية الذي ثبت أنه أكثر أصولية وإشباعا... وبعض البشر يعتقدون أن الخلاص لاو تصديق غاية عليا من الحياة» يوجد في اتباع قائد وحب خواص فوق إنسانيته... والبعض الآخر لا يبحثون عن قائد، ولكن عن جماعة فتلك خواص كاريزماتية» (٥). وفي إطار دراستنا، فإن الأكثر أهمية في تلك الخواص الكاريزماتية للجماعة، هو امتلاك رسالة ثابتة والالتزام الصارم لها. وفي القرن الأول الهجري، نجد أمثلة بارزة لهذين النمطين، في الجماعات الشيعية التي تشدد على أهمية شخص القائد وجماعات الفوارج. ويجب ملاحظة أنه على الأقل فيما يتعلق بتصورهم الذاتي لأنفسهم، رأت تلك الجماعات نفسها كجماعات ممارسة لهمام تخلص المجتمع الإسلامي من لشوائب والانحرافات التي لعقت به، وفرض الإسلام في صيغته وروحه

الأصلية، أي أنهم رأوا أنفسهم كممارسين لعملية التجديد.

وإذا نظرنا إلى مسيرة التاريخ الإسلامي يمكننا تتبع هذين النمطين من التجديد. وهما لا يظهران غالباً في مثل تلك المصيغ الواضحة والصريحة والمتناقضة. ومن الواضح أن نمط التجديد الموجه من قبل الرسالة وتجلب القيادة ذات السمات الكاريزماتية، وكثيراً ما يرتبط بما يمكن دعوته بالتحاليد العبدية. وفي هذا الإطار يصبح دور الرسالة الخاتمة، وحنورها المستمر داخل الجماعة الإسلامية، أمراً ذا أهمية حاسمة. إن القرآن، والسنة النبوية بدرجة أقل نسبياً، يزودان بمقياس دائم وثابت يمكن برأسه الحكم على الأوضاع الاجتماعية والممارسات الدينية القائمة، وبهذا الأسلوب يصبح دور الرسالة نفسه ثورياً إلى حد بعيد، مادام المجتمع المثالي لم يتحقق بعد. إن العادات المتركة، والتصورات مع الأوضاع المحلية المختلفة، والتكيفات مع الظروف التاريخية المتغيرة، كل ذلك قد خلق لدخل المجتمع الإسلامي تقاليداً دينية متنامية متفق عليها عرفياً، ويمكن لنمط التجديد الموجه من قبل الرسالة، أن يتحدى تلك التقاليد، وقد فعل ذلك بالفعل. وبينما كثيراً ما كان هذا التحدي محدواً، ظهرت في بعض الفترات حركات تطرح تصدياً راديكالياً للواقع الموجود، انطلاقاً من الدعوة للعالمين القرآن والسنة. وتأثير ذلك قد وصف بوصف مثير قبل قتلور رحمن، حينما كتب إن تقديم تكيفات من حين لآخر، في مواجهة تقاليد متركة وفي ضوء تحدى جزئيين لها، هو شيء. ولكن مساملة تلك التقاليد على ضوء رسالتها الدينية الأصلية هو شيء آخر تماماً، وذلك من واقع أنه يستدعي المطالبة بتحويل شامل للوضع الراهن



الوهابية والمهدية

والإتجاهات المرتبطة به، وهي مسألة مؤلفة إلى أبعد حد^(١٤).

ومن الضروري أن يستوى الفقد المتقدم من جانب تجديد موجه من قبل الرسالة على مضامين سياسية. إلا أن الفعل السياسي المؤثر يتطلب نوعاً من القيادة أكثر فعالية، الأمر الذي يقود إلى تلك الحركات في اتجاه المزيد من التشديد على دور الوكيل الإنساني، وهو ما يعنى تمركز التشديد في الحركة صوب اتجاه أكثر «مهدوية»، كنتيجة لذلك، نجد أن نمط التجديد الموجه من قبل الرسالة قد أنتج ثلاثة أنماط مختلفة من الحركات، تتمايز وفقاً لكيفية معالجة مسائل القيادة والقضايا السياسية، في إطار النمط الأول يحاول المجددون أن يظلوا بمعزل عن النشاط السياسي المباشر، أو يحجموا عن التوجه السياسي لمنظمات شغلة بتقديدها بأنفسهم. وفي هذا الصدد يمكن النظر إلى خبرة أحمد بن حنبل وابن تيمية كخبرة نمطية. ويظهر للنمط الثاني للحركة عندما يقوم المعلم والداعية المجدد بالاشتراك في فترات قائد أكثر توجهاً صوب السياسة، وفي هذا النمط نجد أن الرسالة والقيادة السياسية، مكونان منفصلان نسبياً وغير مترددين في دور

قيادى واحد، وتزودنا العلاقة بين عبد الله بن ياسين والقادة العسكريين في مراحل حركة المرابطين المبكرة، والعلاقة بين بن تومرت وعبد المؤمن في إطار حركة الموحدين، بأمثلة جيدة في هذا الصدد. وإن كان أفضل النماذج التي نعرفها، نجده في علاقة ابن عبد الوهاب وابن سعود في الحركة الوهابية ذاتها. وفي النمط الثالث، يعتمد على نحو متكرر هذا البناء المتوازن للقيادة على وجود شخصيات بعينها، وإذا يختلف أي منها من المشهد السياسي، يتحول التوازن في اتجاه جديد أقوى توجهاً من قبل الإنسان، فيه يظهر قائد واحد يقوم بدور الإمام والأمير معاً. ولقد كان هذا هو الوضع مع ظهور ابن تاشوفين في صفوف المرابطين، ويمكن أن نجده منعكساً في اتخاذ ابن تومرت لقب المهدي. إلا أن تبنى لقب المهدي لا يعنى بالضرورة، قبول وممارسة دور تحويل الرسالة المتضمن في مفهوم تأسيس «خلافة تتبع مثال النبوة». وفي هذا الصدد لاحظ الأستاذ هوبكنز: «لقد نظر ابن تومرت لنفسه بشكل أولى كمصلح ديني، وليس مؤكداً أنه قد ارتدى عباءة المهدي وأضفى رائياً لدولة جينية في تمرط من ضد السلطة. ولم يطور لنفسه أي طموحات دنيوية، أبعد مما هو ضروري لدعم طموحاته وأهدافه الدينية. وبمعلم كان من الطبيعي أن يرسم فروقاً حاسمة بين ما هو ديني وما هو علماني. والواقع أنه كان أصورياً راعياً في إعاة تأسيس ما اعتقد أنه يمثل العقيدة في نقلها الأصلي، عبر الرجوع إلى القرآن والسنة»^(١٥).

ويمكن أخذ الوصف السابق كنموذج أصلي أريدني تحليل العناصر الموجودة في نمط التجديد الموجه من قبل الرسالة، وعلاقته بمسائل القيادة والحركة الاجتماعية السياسية المؤثرة.

على أساس تحليل الحالات الواقعية.

- ٣ -

على أساس الإطار السابق لملائمة الإنسان - الرسالة وعملية التجديد، تظهر قضايا مختلفة حول توقعات البدين الإسلامي في المعالم المعاصرة. إن نموذجي الروابية والمهدية بزواندا بحالات واقعية لدراسة مثل تلك القضايا.

تؤيدنا الروابية والمهدية بحالات نموذجية تقريباً لمنطى التجديد. تمثل الروابية نموذجاً واضحاً لمنطى حركة موجهة من قبل الرسالة، لا تلعب فيها شخصية القائد دوراً كبيراً. وعلى نقوض ذلك نجد المهدية، فهي تشدد إلى أبعد مدى على الطبيعة الكاريزماتية للقادة التجديديين، والدور الخاص للقائد في عملية التجديد الديني، وهذا التمييز يمتلك مضامين مهمة بالنسبة للخبرات المتناقضة للحركتين في التاريخ الحديث.

بدأ مؤسسو الحركتين حياتهما كعالمين يشغلهم فساد أوضاع لحياة الإسلامية في مجتمعهما. ويمتلان في البداية كأفراد يدهون الناس من حولهما، لأن يخصصوا سلوكهم وحياتهم لتعاليم القرآن والسنة. وبينما كان لكلهما بعض التأثير على من حولهما، نجدهما في المرحلة الأولى من نشاطهما الديني لم يحققا تأثيراً واسعاً على مجتمعهما. لقد أجبر ابن عبد الوهاب على الرحيل من مكان لآخر، تحت تأثير معارضة مؤسسات السلطة المحلية لتعاليمه المتشددة، وعلى نحو مشابه دخل محمد أحمد في صراع مع أستاذه الكبير، ثم طرده الشيخ من جماعته. لقد انتهت المرحلة الأولى من حياتهما بعواث درامية، حدثت طبيعة للتطورات التالية لحركتيهما. في الحالتين مما أدت تلك العواث، إلى خلق حركة أكبر تنظيمياً من الناحية الشكلية، قدر لها أن ضار

اتهمت - على الأخص في مرحلتها الأولى - بمحاولة خلق إسلام جديد وهجر الخطوط الأساسية للرسالة الإسلامية الذاتية. والواقع أن التمييز بين «الإحياء» و«الابتداع»، هو تمييز مرهف وحساس يعتمد غالباً على وجهة نظر المراقب. وكثيراً ما نجد أن القائد، أو الحركة، الذي اتهم بالابتداع غير المقبول، من قبل المؤسسة الدينية ومؤيدي الوضع الراهن القائم على الإجماع، سوف يدرك فيما بعد كمؤيد ومدمم مخلص للرسالة الذاتية ومكجد شرعي، قام بنفسه بمعارضة ذلك الابتداعات غير المقبولة لوضع رهن تقليدي يقوم على المساومة والتوفيق.

وهكذا انطلاقاً من دراسة الخبرة الإسلامية ذاتها، تظهر إمكانية تطوير إطار تحليلي لمناقشة عملية التجديد. فالروابية والمهدية حركات يمكن رؤيتها في إطارها الخاص، ويمكن مقارنتها عبر مصطلحات لا تفصلها عن تقاليدنا الحقيقية. وهذا على درجة كبيرة من الأهمية، إذا كان هدفنا فهم استمرار وتوقعات تبني البدين الإسلامي. ذلك أننا إذا نظرنا إلى تلك الحركات وحللناها عبر مصطلحات تستخدم معايير غير إسلامية، سوف نفاطر بالمعجز عن فهمها. وأيضاً سنفاطر باستخلاص نتائجنا من الإطار التحليلي نفسه وليس عبر الخبرة التاريخية ذاتها. فعلى سبيل المثال، إذا كان إطارنا التحليلي يقوم على نموذج تطوري للدين، ينظر إلى الطمانينة كجزء ضروري من عملية للنمو الناتج في العالم الحديث، فإن أي حركة تسمى لإحياء العقيدة الدينية هي - بالتعريف - محكوم عليها بالفشل. ومثل هذا النموذج التحليلي الطماني يتبنى افتراضاً مضموته أنه على المدى التاريخي للويل، تعتمد توقعات تبني أي بدين ديني. وعبر هذا الأسلوب فإن النتائج التي نصل إليها، تستخلص عبر تعريفات النموذج التحليلي وليس

إن الأنماط الفرعية الثلاثة للتجديد الموجه من قبل الرسالة، قد وضعتنا جيداً بموازاة طيف أنماط التجديد. فكما تزايد وتعاملت الاعتراف بالسمات الشخصية الكاريزماتية للمجدد ازداد شبيهاً (وقرباً) من نموذج المهدى. وعلى الطرف الآخر لطيف التجديد، نجد هؤلاء الذين يتمتع دورهم الشخصي بأهمية قصوى في الحركة، تصل لدرجة أن كلماتهم تمثل محل - أو أن الأمر يظهر وكأنه كذلك أمام الآخرين - الرسالة الأصلية الذاتية ذاتها. يذعن المهدي الحقيقي بداية عهد ثالث جديد في مسيرة التاريخ. هذا المهد الأول في عصر النبوة وهبوط الرهي، والثاني في عصر تطبيق الرهي مكتمل التكوين في المجتمع الإنساني (عصر القرآن والتجديد)، أما العصر الثالث فهو عصر المهدي نفسه. في هذا العصر سعيد العناية الإلهية مرة أخرى دورها الفعال المباشر في التاريخ الإنساني وذلك عبر توسط وكالة المهدي.

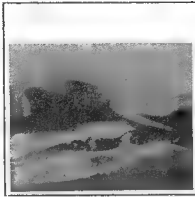
إذا نظرنا إلى الطرف الآخر لطيف التجديد، أي إلى التجديد الموجه من قبل الإنسان، نجد جدلاً دائماً حول طبيعة رسالة القائد ونبوه. في بعض الأوقات، يزعم القائد بوضوح أنه يذعن بداية العصر الجديد، وفي هذا الموقف يتخلى حدود طيف التجديد في معناه الإسلامي الطبيعي والمعاد. وتلك هي حالة حركة الحساب في إيران القرن التاسع عشر، وعلى الأخص في مرحلة تطورها صوب البهائية. إلا أنه يظهر في أغلب الأحوال خلاف جوهري، موضوعه إذا كان السجد أعاد تأكيد معاني الرسالة الذاتية، أو أنه حل محلها رسالة أخرى جديدة، وفيها يتعلق بالقرن الماضي، نجد هذا النمط من الجدل يندرج حول الحركة الأحمدية في الهند. ولكن حتى تلك الحركات التي ينظر إليها الآن كتماذج أولية لإسلام نموذجي صارم، مثل «الإخوان المسلمون»، في مصر، كثير ما

تأثيراً حقيقياً داخل وطنهما.

جاءت الوثيقة الحاسمة في رسالة ابن عبد الوهاب عندما انتقل إلى الدرعية في نجد. فهناك تمكن من اكتساب دعم أميرها محمد بن سعود لجهوده التجديدية. ويذكر عبد الله الصالح العثيمين أن «الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود قد اتفقا على أنهما معا سيعملان من أجل قضية الدعوة وطرحها عبر كل وسيلة ممكنة» (١٦). وفي هذا الاتفاق أصبح الأمير قائدًا سياسيًا و للشيخ مرشدًا دينيًا لكننا لا نجد في هذا الاتفاق ولا في تعاليم الشيخ ابن عبد الوهاب، أي دعوى كاريزماتية خاصة تدور حول الشيخ بدوره. ظلت الحركة الوهابية نباتات في إطار نمط جهود التجديد الموجهة من قبل للرسالة.

وفي السودان سككت حركة محمد أحمد مسارًا مختلفًا. فبعد أن اكتسب شهرة لثقراء وصرامته الدينية، تحرك في اتجاه إعلان مبادئه، حتى أعلنها نهائياً عام ١٨٨١. لقد قاد انتفاشا بحالة للمجتمع الإسلامي في السودان، إلى قاعة بقرية حول زمن المهدي المنتظر. وفي قاعته هذه كان يشارك في اعتقاد عام، أخذ في النمو بين قطاع واسع من الناس في السودان الشمالي في تلك الفترة. وبعد دراسة الكتابات التي تناولت فكرة المهدي، وأعلان بعض أتباعه فتابعهم أنه المهدي المنتظر، توصل محمد أحمد إلى نتيجة مضمونها أن رسالته هي رسالة المهدي (١٧).

إن الطابع الخاص لقيادة محمد أحمد واضح البروز في تعاليم المهدي السودانية. فهناك أفكار حول غاية الخلافة التي تتبع مثال النبوة، في تلك الأحلام التي تروى ويستشهد بها في معرض إصفاء الشرعية على رسالة محمد أحمد.



الوهابية والمهدية

فهو يذكر على سبيل المثال أن النبي عليه السلام قد عينه شخصاً في منصب الخلافة (١٨). وفي هذا الموقف، قول إن النبي أيضاً قال إن محمد أحمد خلق من نور السحب الداخلية لقلبي (١٩). وبهذا الشكل، فإن شخص المهدي نفسه يرتبط بالرسالة ذاتها، وهو ما يزودنا بعرض واضح لحركة تجديد موجهة من قبل الإنسان.

لقد شرحت تلك التطورات الحاسمة في ممار الوهابية وحركة محمد أحمد بطرق وأساليب مختلفة. ومن المؤكد أن الظروف المحلية كان لها دورها المهم. فالترفعات الخلاصية [المسيانية] غالباً كانت قوية، في مناطق أطراف وتقوم الجماعة الدينية الإسلامية الواسعة كما هو حال السودان، بينما كانت أقل قوة وحضوراً في التاريخ للمتأخر للمجزيعة العربية، حيث كان الإسلام كرسالة وتقاليده قد تأسس واستقر على نحو وثيق. ومن جهة ثانية، من الصحيح أيضاً أن المؤمنين جاءوا من أنماط للتعليمات الإسلامية مختلفة نسبياً، وكان لهذا بدوره تأثيره في تكوين الشكل الذي اتخذته حركة كل منهما.

نشأ ابن عبد الوهاب وسط عائلة من العلماء عميقة التأثير بالتراث الحنبلي. وداخل هذا التراث كانت الحماسة الكاريزماتية، تعامل من قبل قائده الكبار بحفظ، وبتحالف مع أمير بدلاً من اضطلاع بنفسه بدور القيادة المباشرة، تمكن ابن عبد الوهاب من أن يعكس نمط ابن حنبل وابن تيمية وغيرهما من الشخصيات الكبرى في المدرسة الحنبلية.

وبالتناقض مع ما سبق تدرب محمد أحمد داخل الطريقة الصوفية للسمانية. ورغم أن تلك الطريقة كان لها جذورها، في صوفية القرن الثامن عشر الجديدة الأكثر أصولية، فقد كانت لا تزال تشدد بقوة على الفصائل الكاريزماتية والقوة الروحية للقاتل الفرد المقدس. وهكذا، رغم أن محمد أحمد شدد بقوة على أهمية الولاء للصارم للرسالة الشابتة، فإنه سيصبح أكثر ميلاً نحو تبني لغة التقاليد الصوفية ذات الطابع المشخص.

وتبعاً لما سبق ذكره، نجد أنه رغم وحدة الهدف التجديدي للوهابية والمهدية، ورغم وحدة دعوة القائدين لتحقيق هذا التجديد، اختلف شكل الدعوة في كل منهما. في دعوة ابن عبد الوهاب الموجهة من قبل الرسالة، كانت الدعوة ببساطة هي العودة إلى القرآن والسنة. لقد كانت دعوة لنموذج الرسالة الشابتة. بينما كان محمد أحمد يدعو بشكل مباشر إلى الولاء للمهدي بوصفه قائد الجهود من أجل استعادة نفاذ العقيدة.

وتزودنا تلك الأصول المتناقضة ببعض الاقتراحات لفهم التواريخ التالية للحركتين. ففرغم هزيمتهما العسكرية، وتدمير الدولتين اللتين أسستهما، فقد استمررا في الوجود وعرفنا محاولات إحيائية تالية، وكان لهما تأثير دائم خارج

حدود وطنيهما الأسليبين، وعبر هذا التاريخ والتأثير الذي احتواه، استمرت التناقضات مرئية حاضرة، متبعة، إلى حد ما الأنماط التي أسستها الثورات الأولية.

لقد خلق التركيز الزهابي على الرسالة نمطاً من الأصولية، يضم بالطابع العلمي نسبياً وأحياناً بزوع فقهي يميل للصرامة والنصوصية، وبينما يمكن للدعوة إلى قاعدة تحكم القرآن والسنة، أن تشكل خطراً على النظام المستقر في مجتمع تقليدي، فإنها لا تقود بالضرورة إلى خلق اندفاعية ثورية عامة. وهكذا عندما أقر للمصالح السياسية للحركة أن تبتث في القرن العشرين، كان ذلك من عمل الأمير عبد العزيز بن سعود وليس من عمل علماء الزهابية. لقد سارع هؤلاء العلماء بالحركة نحو دمج الأمور في إعادة تأسيس تحالف الشيخ - الأمور بوصفه أساس الدولة، ولكن تلك الصماسة الدينية، كانت تدعمها الدولة بدلاً من أن تكون حماسة ثورية. وعندما قدر للصماسة الدينية الزهابية أن تنتهج وجهة سياسية أكثر مباشرة، كما هو الحال في نمرذ تنظيم الإخوان العسكري الزهابي أواخر عشرينيات القرن الزاهن، سارع الأمير والعالم معاً بقمع تلك الإتهامات. ومن جهة أخرى، يتعين ملاحظة أن التجديد الأصمق توجهها من قبل الرسالة والأكثر نمسا بالأسس الفقهية، يواجه عادة مخاطر خلق تبرير لمصط آخر لحركة تجديدية أميل للزعة الفلاصية. والواقع أن الأصولية في الإطار الإسلامي تسم بالثورية، وإذا لم يخلق التجديد السوجه من قبل الرسالة نظاماً (إسلامياً واضحاً)، فسوف يفتح هذا الباب أمام تحد جديد قادم من مصدر تجديدى، أقوى توجهاً من قبل الفرد وبالتالي أميل للزعة الفلاصية (المسيانية).

وإذا صعدنا إلى المهديّة سجد أن مشاكلها من جوانب مختلفة تتشابه مع ما سبق. فالتأكيد المتحمس للزربة الفلاصية، يمكنه أن يدفع التوقعات الضمعية إلى مستوى عالٍ تماماً. والولاء لمهديّة أكثر اعتدالاً، والتي تؤكد على الطاعة الصارمة للقرآن والسنة، يمكنه أن يفسح الطريق. - وذلك إذا حدث وتراجع الزخم الأولى لسحب من الأسباب. أمام ظهور حركات أكثر تطرفاً، وعلى الجانب الآخر يمكن أن تدان المهديّة من جانب فريق من المسلمين، بهجر حدود العقيدة صوب ابتداء غير مقبول وشخصى.

لقد واجهت المهديّة في السودان كل تلك المشاكل، فسهي أيقظت الأمال الفلاصية داخل كثير من البشر، الذين لم تشيعهم التطهريّة «الأرثوذكسية» إلى حد ما لمحمد أحمد وخلال الأعوام الأولى، التي دارت فيها الحروب ضد غير المؤمنين، كان يمكن للتحكم في مسار غالبية تلك الطاقة. ومع ذلك فإن قدرة الصلطين الدينيين على إثارة المعارضة في إطار الصماسة الدينية المتزايدة، كان يمكن رؤيتها وإدراكها فوراً بعد موت محمد أحمد. في الأعوام الأولى لحكم خليفته، وهو للخليفة عبد الله، شهدت دارفور تحركاً قادّه أبو حمزة وهو مدرّس دينى محلى، لم تكم السيطرة عليه إلا بصعوبة شديدة.

وبعد أن تمكّلت القوات البريطانية - المصرية من فتح وإخضاع الدولة المهديّة عام ١٨٩٨، تراجعت إلى درجة كبيرة قدرة قادة الانتباه الرئيسي المهديّة على التحكم في هذا الحساس. ومع ذلك من المنفي أن نلاحظ أن هزيمة المهديّة الأصلية، لم ينتج عنه القضاء على التوجهات الفلاصية المتحمسة داخل السودان. وعلى العكس من ذلك، ولفترة زمنية، أخذت تلك الحماسة شكلاً شخصانياً أقوى مما سبق، وذلك مع

ظهور تلك الحركات المهديّة التي لم يكن لديها الإصرار نفسه السابق على الولاء للقرآن والسنة، فقد منحت تلك الحركات اهتماماً متزايداً لفكرة بداية «العصر الجديد». ورغم أن هؤلاء المجاهدين كانوا قلة، فإنهم على مدار الربع الأول من القرن العشرين، شلوا كل عام تمردات محدودة النطاق إلى حد ما. ولقد تخطت تلك الحركات حدود التجديد الإسلامي، صوب رؤية ألقية تؤمن بحلول العصر الأثلى الذي فيه سيملك المسيح الأرض، وكما يذكر أحد الباحثين: «كان المصدر الرئيسي للإلهام وقوة تلك التمردات، هو العقيدة الإسلامية حول النبى عيسى، إذ كان من المعتقد أن المسلمين عامة أن المهدي سوف يظهر، لكن بدلاً من العالم عدلاً وبنواً بعد أن ملأ ظلماً وجوراً». ولكن رسالته سيعرقلها مؤقّتا ظهور المسيح الدجال، ولكن سرعان ما يظهر النبى عيسى لكى يضمن بقاء المهديّة المجيدة» (٢٠). ولقد نتج عن تلك الروح ظهور كثير من المطالبين بدر النبى عيسى.

وفى إطار ما سبق ذكره، نجد أن أحد مخاطر نمط التجديد المهدى قد ظهرت بوضوح. فالتشديد المتراجع على الرسالة للثابتة، يخلق موقفاً نجد فيه أن جهود التجديد يمكن أن تتحول إلى جهد آخرى، يسمى إلى تعيق العصر الجديد ونهاية التاريخ: إن التماسك المؤثر للحركة يتزايد هنا اعتماداً، بالمقارنة بأغلب جهود التجديد، على مقدرات القادة وقدرتهم على الإقناع. وروى ذلك تحجج الحركات صوب الانقسام، وتظهر كحد من الجماعات الصغيرة الطائفية المتحمسة. وداخل السودان خلال فترة أوائل القرن العشرين، شكّل ما سبق التحدى الأولى الذى واجهه الانتباه الرئيسى في القيادة المهديّة، هذا التحدى الذى تمكّنت المهديّة من مواجهته، من

عن الديمقراطية البرلمانية (٢٢) .

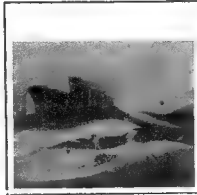
وفي فترة قريبة للغاية، وتحت قيادة السيد صادق المهدي، شاركت المهديّة في ظهور اتجاه أيديولوجي أكثر راديكالية، ولكنه في الوقت نفسه لا يزال يحافظ على هويته كاتجاه أيديولوجي إسلامي.

وفي وسطنا للوهابية كتنظيم للمهديّة، أصبح في متناولنا نموذجان للمؤمنين حاسمين للحركة الإسلامية عرفتهما الجماعة الإسلامية، والقضية الأساسية بالنسبة لهما معاً هي قضية تحقيق هدف بناء مجتمع إسلامي حقيقي بروح تجديدية وفي إطار وحدة الهدف. يظهر نمط تحقيق هذا الهدف، بوصفه العامل المستول عن الاختلافات والفروق بينهما. إن دراسة الإطار الإسلامي تزودنا بطريقة لتحديد هوية تلك الأنماط التجديدية، مثل نمط التجديد الموجه من قبل الرسالة والآخر الموجه من قبل الإنسان. وكل من هذين النمطين له عناصر مضطه كما له أيضاً جوانب قوته. فالنموذج من قبل الرسالة يمكنه أن يتحول إلى عقيدة رسمية تركز على التطبيق الصوري للشرعة، بينما النمط الآخر الموجه من قبل الإنسان يمكن أن ينتهي به المطاف إلى إدانته بفقدان رؤيته الجوانب المميزة للعقيدة الثابتة.

وينعكس الازدواج في مجموعة متباينة من الحركات الأخرى في خبرة الشرق الأوسط الحديث. فيمكننا أن نرى هذا التناقض بمصطلحات أكثر علمانية بين الناصرية والبعثية، أو بين القيادة الفردية والقيادة الجماعية داخل مجموعة متباينة من الحركات الإسلامية وغير الإسلامية.

- ٤ -

في دراسة توقعات مستقبل المهديّة والوهابية، من الأسهل أن نفكر في



الوهابية والمهديّة

ومن زاوية أخرى نجد أن إحدى مزايا التجديد الموجه من قبل الإنسان، تظهر في توفيره لدرجة عالية من المرونة في التكيف مع احتياجات البيئة الخاصة. ويمكن رؤية ذلك واضحاً في تاريخ الأنصار في القرن العشرين. فطلى سبيل أمثال، عندما ظهرت للقومية كقوة ملهمة ومهمة في السودان، كان في مقدور السيد عهد الرحمن المهدي أن يوجد بين الإسلام المهدي الحقيقي ومبادئ القومية. وفي هذا الصدد يمكن ملاحظة وصف أهداف عصبة الأنصار الشبان، والذي طرحه السيد عبدالرحمن المهدي، فهي لا تستهدف فقط تقوية الروح الإسلامية بين الشباب، ولكنها أيضاً تشارك في الدفاع عن الوطن ضد التأثيرات الأجنبية. إن الدفاع عن الإسلام والدفاع عن السودان قد اتحدا معاً، وفي هذا الإطار كان على عصبة الأنصار الشبان أن تلعب دوراً من أجل حماية الوطن من تخطئ الاتجاهات الاقتصادية المادية، والاتجاهات الأخلاقية والسوادية، كما تعمل أيضاً من أجل «الدفاع عن الإسلام والسودان» (٢١).

وفيما بعد، وبعد أن حقق السودان استقلاله، امتلعت المهديّة بدور الدفاع

خلال ظهور قائد بالغ الكفاءة هو السيد عهد الرحمن المهدي. تمكن عهد الرحمن المهدي من التحكم التدريجي في المواقف المهديّة، وحولها إلى قوة أكثر مركزية وقابلة للتحكم. وعمل على معارضة الجماعات الذرية الصغيرة المتمدة، وعند نهاية الثلاثينيات كان قد أعاد تأسيس الأنصار كتنظيم منضبط.

ومن جهة أخرى واجه الأنصار نمطاً آخر مختلفاً من التحدي. فلقد لوحظ أن في إطار حركات التجديد الموجهة من قبل الإنسان، غالباً ما تظهر منازعات حول إذا ما كان القائد فيما يطرّحه قد تخطى الحدود الإسلامية الشرعية أم لم يفعل ذلك. ومثل تلك الحركات يمكن لنسابة المسلمين أن ينظروا إليها، كمحركات دينية طائفية منحرفة عن أصول العقيدة الدينية، وتقف بالذهلي خارج نطاق الجماعة الإسلامية الحقيقية، ولقد واجهت المهديّة في السودان هذا النمط من المعارضة، والذي تزايد مع انتشار التعظيم الحديث وما نتج عنه من تراجع مصداقية أحلام ورؤى المهدي لدى كثير من السودانيين.

ومن هنا كان التحدي الثاني هو العمل على تجنب التحول إلى جماعة طائفية منعزلة، وإعادة بناء الثقة في المهديّة داخل السودان، بوصفها قوة إسلامية أصيلة حقيقية. وهو ما نجحت المهديّة في مواجهته، وكانت الوسيلة الكبرى في إنجاز هذه المهمة، هي القيادة المستنيرة للأنصار. وفي كلمات أخرى، واجهت المهديّة السودانية التحدي، من خلال الحفاظ على نمط التجديد الموجه من قبل الإنسان، ولكن مع تجنب الصعوبات والمشاكل الناتجة عن التطرف في طرح إعدامات القادة. وهكذا فإن أهمية الرسالة الثابتة، قد أعيد تأكيداً في قيادة في إطار الحركة التي قادها السيد عبدالرحمن المهدي.

مستقبل المتعلمين عن أن تفكر في مستقبل حركات معينة، تقف للحركة الروهابية الآن في قلب نظام المملكة العربية السعودية، وقيمة السعودية الضخمة تمنح الحركة بروزاً وشهرة، لكنها أيضاً تخلق لها المشاكل، فبينما كان تطور السعودية في بنى اقتصادية تحتية حديثة، ويرافق ذلك تطورات اجتماعية كبيرة، تتكون الضغوط في مواجهة نمط للتجديد الوهابي، وبالنسبة للمعلمين في كل مكان لا توجد أي مشكلة، سوى أن رسالة الإسلام الثابتة ينبغي لها أن تستمر. ومع ذلك فمن الممكن أن تتسائل إذا كان في مقدور البنى السياسية، التي خلقها نمط التجديد الوهابي، أن تستمر دونما تكيفات مهمة، يتواجد قلب نمط التجديد الوهابي في التشديد على الرسالة بدلاً من القادة، ويفتح هذا الطريق أمام تصدى القادة، وهو ما يمكن اعتباره جزءاً مما حدث في حادث الحرم المكي عام ١٩٧٩، إن بنية تحالف الشيخ - الأمير المؤسسه الآن برسوخ، تجعل من الصعب على القيادة السياسية أن تكون مرنة في مواجهة الظروف المتغيرة، إلا إذا لفتت العلماء أنفسهم بالعمل بالأسلوب السابق.

ورغم تلك المشكلة المحتملة يظل للخبرة السعودية تأثيرها الفعلي داخل العالم الإسلامي، كان لأفعال الملك عهد العزيز تأثير على كثير من المسلمين في النصف الأول من القرن العشرين، ولقدرة من الزمان رأى كثره من دولة خلفائه بوصفها دولة رجعية، ولكن الأمر تغير في عقد السبعينيات حيث ظهرت السعودية، بوصفها الدعم والمؤيد المؤثر للتجديد عبر العالم الإسلامي. وأحد الأمثلة البارزة في هذا المجال نجده في دور السعودية في منظمة المؤتمر الإسلامي. ومن المحتمل أن بعض هذا التأثير المتجدد على الأقل، يرتبط بالتمتع السعودي للتجديد الذي يشدد على الرسالة

بدلاً من القائد، والواقع أن تجديداً أعمق تأثراً بشخص القائد، يمكن أن يدرج كمشهد لدور القادة القوميين الموجودين حالياً، الذين من المحتمل أن يتخوفوا من عزولهم مباشرة أو من التأثير على شعوبهم من قبل شخص ما من خارج البلاد. وتأسيساً على ما سبق يمكن القول إن الاتجاهات المتناقضة لتكثير من القادة المسلمين، تجاه فيصل أو خالد حاكمي السعودية، أو الرئيس الليبي معمر القذافي، تعكس بشكل ما التخوف السابق ذكره، وعلى أي حال فمن الواضح أن التجديد الموجه من قبل الرسالة بصفة عامة، قد أصبح قوة مهمة داخل العالم الإسلامي. وإلى المدى الذي سوف تستمر فيه السعودية في تجميد النموذج الأصلي لشمال التجديد كما جسدهت الحركة الوهابية، فسوف تستمر كقوة مؤثرة.

وإذا نظرنا مرة أخرى إلى المهدية، نجد أن حركة المهدى استمرت كقوة مهمة في السودان، ورغم هزيمة الأنصار عسكرياً على يد نظام التمشير عام ١٩٧٠، فإن المتحدث الرئيسي باسم القضية المهدية، وهو السيد الصادق المهدوي، ظل مصافقاً على مكانته السياسية. وفي إطار «الصورة» الإسلامية الحديثة، لعب الصادق المهدوي دوراً ثقافياً وسياسياً، فقدم إعادة تفسير لمعنى المهدية، مصافقاً في مصطلحات إسلامية تتلمذ بوضوح للاتجاه السائد في الفكر الإسلامي^(٢٣). وطرح مساهمات مهمة في النقاش الراهن حول طبيعة الدولة الإسلامية^(٢٤). وفي قيامه بما سبق ساهم في إعادة تعريف المهدية بشكل واضح، كحركة تجديد إسلامي تعي وتسلم بالهنية بعد الرسالة الخاتبة في عملية التجديد. إن مستقبل تلك الحركة المهدية الخاصة، يرتبط بالتالي بالدور المباشر للسودان ومساهماته في المناقشات الحزبية الراهنة الدائرة حول مستقبل

الإسلام عامة. لقد عانت الحركة من الهزيمة على أيدي القوى الإمبريالية، ثم قمعتها النظم الثورية وتعديات الطمانين. وإلى المدى الذي تستطيع فيه أن تحافظ على حيويتها الراهنة، فسوف تظل قوة داخل العالم الإسلامي الحديث.

ويوجه عام يمكن القول إن المهدية كنمط عام للتجديد تستمر أيضاً كقوة مهمة، فعلى وجه الخصوص، في فترات المصاعب والضعف، أو في فترات الأزمات أو فترات الأزمات الإسلامية الأخرى، نلاحظ أن نمط التجديد ذا الرتبة الفلاسفية يمثل النمط الأوسع شعبية، ولفترة من الزمان طن كثير، أن المهدية رؤية نهاية التاريخ والتدخل الإلهي المباشر في العالم، قد ولي زمانها تغير رجعة، إلى أن جاءت بيانات قادة حركة مكة ١٩٧٩، وتصريحات شكري مصطفى أثناء محاكمته^(٢٥)، لكي تظهر أن هذا النمط من المهدية لا يزال حياً. وخلف تلك المهدية المميزة هناك طيف واسع للحركات شبه المهدية في العالم الحديث والمعاصر.

وهناك كثير من حركات التجديد الشديدة على دور القائد، والدعاية للأمل في تأسيس نظام جديد وعادل للعالم، لقد لوحظ أن تلك الدوح المهدية، هي أصحراك تكثير من الدعم الشعبي، حتى هذا المنحصر صوب الحركات الأكثر علمانية^(٢٦). إلا أن مثل تلك المهدية قد عرفت تغيرات في السنوات الأخيرة.

في الماضي وعندما كان يستشهد بالمهدية، كحركة تنقذ السكان الرئيسى لدعم الشعبي لحركات مثل الحركة القومية الطمانية، كان التحليل يفرض أن الجماهير في تكوينها العقلي كانت تقبلة بشكل أساسي أو غير حديثة. وإلى المدى الذي كانت فيه تلك الجماهير بحري تحديدتها، يفرض أنها ستصبح أقل

- (10) Ibid., p. 34.
 (11) Ibid., p. 36.
 (12) Ibid., p. 43.
 (13) W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and theology* [Edinburgh: University Press, 1962], p.5.
 (14) Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", in: *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch and Pierre Chachia, (Edinburg: University Press, 1979), P. 317.

- (15) J.F.P. Hopkins, "Ilm Tumart", in: *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Volume: 3, p. 939.

(١٦) عبد الله الصالح الحفيين، الشيخ محمد ابن عبد الوهاب: حياته وفكره، الرياض: دار العلوم، دت، ص ٦٦-٦٧.

(١٧) لعم فقيه، تاريخ السونان القديم والحديث وجهرافيته، القاهرة، بين بيانات النشر، ١٩٠٣، الجزء الثالث، ص ١١٩ - ١٢١.

(١٨) منظورات سيدنا الإمام المهدي، القزير، حكومة السونان، الأرشيفات المركزية، ١٩٦٣، الجزء الأول، ص ١١.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٢.

(20) Hassan Ahmed Ibrahim, "Mahdist Risings Against The Condominium Government in the Sudan, 1900, 1927", *The International Journal of African Historical Studies*, 12: 440.

(٢١) للصادق المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، القزير، مطبعة الحكومية، دت، ص ٥١ - ٥٢.

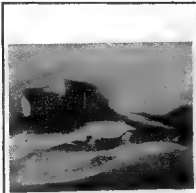
(٢٢) انظر الأثراني والشرع التي قدمها للصادق المهدي في كتابه: جهاد في سبيل الاستقلال، مرجع سابق.

(٢٣) للصادق المهدي، يسألونك عن المهدي، بيروت دار القادلية، ١٩٧٥.

(٢٤) انظر على سبيل المثال: Sadiq al-Mehdi, "The Concept of a Islamic State", in: *The Challenge of Islam*, ed. Altor Gauhr, [London: The Islamic Council of Europe, 1978], pp. 114-133.

(٢٥) انظر التقرير الذي قدمته: المنار، السنة الأولى، العدد الثامن، ١٧ ديسمبر ١٩٧٧.

(٢٦) انظر على سبيل المثال: H.A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, [Chicago: University of Chicago Press, 1947], pp. 118-120.



الوهابية والمهدية

Alternative Styles of Islamic Renewals, in: *Arab Studies Quarterly*, Volume 4, Nos 1& 2: Spring 1982, pp. 110-126.

(1) Ali Shari'ati, *On the Sociology of Islam*, trans. Hamid Algar, (Berkeley: Mizan Press), p. 62.

(٢) لقد اعتمدنا في بحثنا على الترجمة التالية: *The Koran Interpreted*, trans. A. I. Arberry (New York: MacMillan, 1955).

(3) ALlabbukhah K. Brohi, 'The Qur'an and Its Impact on Human History', in: *Islam: Its meaning and Message*, ed. Khurshid Ahmad (London: Islamic Council of Europe, 1976), p. 83.

(4) Fakir Sayed Waheed-ud-dein, *The Benefactor*, [Chicago: Kazi Publications], 1977P, p. 92.

(5) Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, [Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980], p. 1.

(6) A. K. Brohi, *Op. Cit*, pp. 86-87.

(7) Sayyid Qutb, *This Religion of Islam*, [Gary, Indiana: International Islamic Federation of Student Organization, n.d.], p. 38.

(8) Ibid.

(9) S. Abul A'la Maududi, *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*, Trans. Al-Ash'ari [Lahore, Islamic Publications Limited, 1976], P. 33.

مهدوية سواء في أسلوبها أو توجهها. ولكن من الواضح أن خبرات العالم الإسلامي الحديثة، تشير إلى أن حركات التجديد الموجهة من قبل الإنسان، وهي حركات إسلامية وليست علمانية، تجتهد ممارسة دور متزايد ومهم، إن الثورة الإيرانية لم تأخذ شكلاً إسلامياً، لأن تلك هي الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها معالجة الجماهير المختلفة. والصحيح أنها اتخذت هذا الشكل لأن الإسلام كان قوة سياسية معبدة وقوة فكرية معبرة عن هدف ومعنى، وذلك سواء لدى الإيرانيين التقليديين أو لدى أقرانهم من المحدثين. إن التجديد الموجه من قبل الإنسان وهذا التوجه الإسلامي الحقيقي، قد انبثق وتكون كقوة حديثة، ولم يرتبط بما اصطلح على وصفه بالقطاعات التقليدية الإسلامية. ولقد رواد عملية تحديث الحركات التجديدية الموجهة من قبل الإنسان، هي الحركة المهدية التي تثير تطوراتها إلى تطورات مماثلة في مناطق أخرى من العالم.

وخاتماً أقترح أن دراسة الوهابية والمهدية تزودنا بنظمين للتجديد. يمثلان جزءاً من التراث الإسلامي، لكنهما أيضاً يمثلان نمطين مختلفين نسبياً لتطبيق هذا التراث على الأوضاع الخاصة بكل عصر. والدرس المستفاد من هذا هو أنه بينما هناك رسالة ثابتة حاضرة في القرآن، هناك في المقابل أدوات متغيرة لتقديم تلك الرسالة للبشر. وبهذا الشكل بينما يمكن الحديث عن بديل إسلامي بمفاهيم الرسالة، يمكن عند تهيئ هذا البديل الحديث أيضاً عن خيارات مختلفة فيما يتعلق بالنمط والأسلوب. ■

الهوامش:

المقال مأخوذ عن:

John O. Voll, *Wahhabism and Mahdism*:



نحو نظرية جغرافية للتخطيط

عمر الفاروق

قا حين يتسائل الجغرافيون عن دور الجغرافية والخرائط في خدمة المجتمع.. فإن هذا السؤال لا يصدر من فراغ، كما ربما يعكس أزمة ما.. إن جاز التعبير، خاصة مع تكراره - ضمن صيغ شتى - عن الهوية والأهمية والنفعية.. وغير ذلك من التساؤلات، هذه التي لا تتردد في علوم مثل الطب أو الهندسة أو البيداغوجيا والاقتصاد.. على سبيل المثال، فهل مازالت الجغرافية تبحث عن دورها؟ أم أنها تسعى نحو تدعيم هذا الدور؟ وأيا ماكانت الإجابة.. فلهذا أزمة يتضمنها السؤالان، قد تكون وراء عدم تحديد دورها حتى الآن (السؤال الأول)، أو فيما قد يكون معيقاً لتدعيم هذا الدور (السؤال الثاني)، وتطمح هذه الورقة إلى مناقشة السؤالين.. وإلى تقديم الإطار العام لما قد يكون مفيداً في تحديد دورها وتدعيمه في آن..

أولاً: البحث عن دور (أزمة الهوية والنفعية):

لا يهدف التحليل التالي إلى تبين ظواهر الأزمة - حالة وجودها - وتحديد أسبابها فحسب، وإنما أيضاً إلى تهئية الأساس لما يدعم دور الجغرافية في خدمة المجتمع، مستنداً في ذلك إلى قاعدتين ثابتتين.. تقوم عليهما كافة العلوم.. وهما:

«الجوهر النفعي لكل العلوم.

«النفعية مقياس جدارة العلم.

فما هي الأسباب (الاحتمالات) التي يمكن أن تكون وراء بحث الجغرافية عن دور؟

- الاحتمال الأول: افتقار الجغرافية للنخاصية النفعية أصلاً.

- الاحتمال الثاني: التطور الخاطئ في موضوع العلم ومنهجه.

- الاحتمال الثالث: عيوب في البناء النظري العام للعلم.

- الاحتمال الرابع: ضعف أساليب العلم في تحقيق موضوعاته.

- الاحتمال الخامس: صعوبة تكوين نتائج العلم للتطبيق (انخفاض النفعية).

وبالنسبة للاحتتمال الأول (.. افتقار الجغرافية للنخاصية النفعية أصلاً).. فإن القاعدة الأولى (الجوهر النفعي) تنفيه، فلم يكن للجغرافية أن تنفصل بمادتها ومنهجها دون أن تكتسب نفعيتها أولاً..

ورغم أن تسميتها تدل على أن المكان هو موضوعها Science of the place إلا أنها لم تشارك غيرها من العلوم الأصورية Systematic Sciences اقتسام عناصره، ولخصت بدراستها مجتمعة.. فاعلة متفاعلة.. بكل ما ينجم عن ذلك من علاقات، ثم جمعت بين المكان والإنسان في منظومة واحدة.. أخضعتها للنظرة الشاملة ذاتها التي تميزت بها بين العلوم، موظفة من نتائج العلوم الأصورية - الطبيعية والإنسانية - للكشف عن شخصيات الأماكن (الأقاليم)، وإن كانت

ليس هناك ما يشغل المتخصصين في علم من العلوم..
 مثل توجيه علمهم بحيث يكون نافعا للناس، وربما تتحدد جدارة العلوم..
 بمقدار ما تحققه في هذا الاتجاه، وإذا كانت العلوم الطبيعية قد سبقت إلى ذلك..
 فتجلت الأجدى والأنف، فإنها قد دفعت
 العلوم الانسانية أيضا - بدرجات - إلى الاتجاه ذاته،
 سواء فيما وضعته من نظريات أو فتنته من فروض، أو
 ما حاولته من أساليب خاصة للتجريب، أو
 ما جسده من نتائج نفعية في
 شتى المجالات.

من أدوات الدراسة الجامعية (الشعب
 والشهادات) .. ومن ثم إلى مقررات
 الطلاب، وأصبح من أسوأ الأمور معارضة
 مناقشة الموضوع، ومع ذلك يبقى
 السؤال .. خشنا غليظا ملحا .. هل هذا
 الاتجاه هو التطور الصحيح وهل أفنى
 إلى وضوح نفعيتها للناس والمتخصصين؟
 وفي تصوري أن هذا القدر الفادح
 في التفرع .. إنما يعزى إلى مجموعة من
 الأسباب:

- ١- نمو العلوم الأصولية إلى حد لم يعد
 معه ممكنا للجغرافى .. أن يشاير في
 مقابعتها وتجميع نتائجها .. وتوظيفها بعد
 إعادة معالجتها من منظوره الخاص.
- ٢- سهولة التفرع .. مع توجيه الفرع
 الجغرافى إلى ما يناديه من علم أصلى أو
 علمين، وتلقى نتائجها الجاهزة أولا بأول،
 مع ما يلزم ذلك من بعض التطبيقات،
 وتحويلها إلى خرائط وأشكال، ثم تقديم
 بعض التوصيات في صفحة ختامية
 أو صفحتين.

تفرع الموضوع تبعد النظرة الشاملة..
 وبالحالى نلقى وحدة المنظور، وكانت
 البداية مع انقسام العلوم إلى طبيعية
 وبشرية، ثم توالى الانقسامات .. ولا تزال،
 وأسرف الجغرافيون .. وأصبح مجرد
 إضافة كلمة «جغرافية» إلى أى عنوان ..
 كافيا ليتولد فرع جديد، حتى تجاوز
 عددها العشرين، وأسمى من الأمثال
 للسائرة (.. أن الجغرافية هي ما يكتبه
 الجغرافيون ..) ..، بما يعنيه من موجة
 الموضوع ومن تشكك المختصين - غير
 الجغرافيين - فيما يتناولونه وينتهي إليه
 الجغرافيون، والأذى من ذلك ما لقنن
 بالفرع من اختلاف المصطلحات .. وهى
 لب العلوم، إلى الحد الذى لم يعد معه
 المختص فى جغرافية المدن مثلا ..
 يدرك بالذقة اللازمة ما يريده المختص
 فى الجيومورفولوجى .. فى كثير من
 الأحيان وتعمقت الهوة بين الفروع ..
 حتى أصبحت تخصصات تبدأ من
 المايجستير، وأمدت حتى ضارت تيدا

نفعية هذه العلوم تتجلى فى استثمار
 نتائجها مباشرة لصالح المجتمع وال فرد ..
 فقد تعددت نفعية الجغرافية فى:
 «الكشف عن العلاقات بين عناصر
 المنظومة (وهى تفرق مجموع هذه
 العناصر .. بما لا يقاس) .
 تحديد الأقاليم الطبيعية الكبرى
 والصغرى .. بمستوياتها البسيطة
 والمركبة.
 تقديم المركب الطبيعي / البشرى ..
 كأساس لاضى عنه للتخطيط.
 فلماذا إذن لم تترجم هذه الطبيعة
 النفعية إلى ما ينداسها من برامج قابلة
 للتطبيق ولم تقف الجغرافية - حائرة بما
 فى جعبتها من ثمار النظرة الشاملة - فى
 مؤخرة الصلوف؟ وإلى أى احتمال آخر
 ترى هذا الموقف يعود؟

*
 يحدد الاحتمال الثانى (.. التطور
 الخاطئ فى موضوع العلم ومنهجه ..)
 ما حدث فى أمرين متتابعين .. هما:

نحو نظرية جغرافية للتخطيط

٣- بينما برزت العلوم الأصولية - كل في ميدانه - بنوعية واضحة محددة للنتائج ، فقد أحاطت المفروض بما يقدمه الجغرافيون ، وندبت نتائجهم - في معظمها - غير طوعة عند التطبيق ، ومع الاتجاه نحو استعارة نفعية للعلوم الأصولية بعد مادتها ، فقد تصالحت جدارة العلم بالتدريج وبهتت هوية الفرع مع قواعدها بدور الوسيط .. وانقطاع صلتها بالجزور .

وإذا كان من السهل نسبياً تصديد الأسباب - فليس الأمر كذلك بالنسبة لاقتراح العلاج ، وربما يكون من الأفضل تأجيله إلى مباحث مناقشة بقوة الاحتمالات .

نقتضى مناقشة الاحتمال الثالث
(.. عيوب في البناء النظرى العام ..)
الاتفاق أولاً على تعريفه ، فمن شأن ذلك أن يحدد موضوعه ونبائه .. ومن ثم نفعيته في مجاله ، ورغم كثرة تعريفاته .. فإنها قد اتفقت على مجموعة من الأسس باعتبارها مقبولة .. وهى (المكان + الإنسان + ما ينتج عن تفاعلهم من ظاهرات) وهو بناء شديد الضخامة .. حتى فى صورته البسيطة ، ويستحيل على المتخصص أن يلم بمكوناته .. إلا كنوع من العموميات .. ولذا استقرت نفعيتها - فى الذهن العام - على مجرد التعرف على أسماء الأماكن والمواضع والأشهر والمواقع ، مع ما يطلبه ذلك من قراءة الأطالس ورسم الخرائط .. ووضعت

مقرراتها فى جميع المراحل - خاصة ما قبل الجامعية - بما يؤكد ذلك ، وبقيت الجغرافية زمناً طويلاً مقررراً للمعلومات العامة .. وتلقينها للطلاب .

وعند هذه النقطة .. واجهت الجغرافية - خاصة فى الجامعة - موقفاً عصبياً ، واجهته بأسلوبين .. لا يزالان موضع التساؤل حتى الآن ، تمثل أولهما فى الاتجاه نحو التخصص فى واحد من مقوماتها الثلاثة ، فاختصت الجغرافية الطبيعية بالمكان .. والبشرية بالإنسان .. وتصورت الاقتصادية حول ما ينتج عن تفاعلها من ظاهرات ، ومع الفرع على النحو السابق بيانه .. اتخذت من القطعية للمعلوماتية ديداناً عن نظرتها الشاملة المفروضة ، ورغم استنادها إلى المكان - الخريطة كقاعدة عامة إلا أنها عجزت بالضرورة عن إثبات نفعيتها الخاصة ، وطرح السؤال .. هل هى مجدية فى حد ذاتها ؟ أم أن الرجوع إلى العلوم الأصولية هو الأجدى بالصيرورة ؟

ونفعل الاتجاه الثانى فى محاولة تطوير العلم باحتزال بذاته ، مع المحافظة على جوهره ... النظرة الشاملة - باعتبارها مصدر نفعيه ومبرر انفصاله ، وأسفر ذلك عن مفهوم التباين المكاني Areal dif-ferentiations بمسحياته الطبيعية والبشرية البسيطة والمركبة ، ورغم قدم المفهوم .. إلا أن معالجاته العدوية قد أضعفت الجغرافية بقدر ما طورت للخرائط ، وحدد ذلك من مفهومي (الأقاليم + البيئة) .. وقدمهما لمرتبتين ناضجتين .. يمكن اعتصار النفعيه مهما اعتصراه ، وهذين يمكن للجغرافية أن تنمو من خلالهما بكل جدارة ، فالواقع أن العلوم الأصولية لم تكن تتخطى من الجغرافية سوى ذلك ، ففي مقابل إمدادها بنتائجها موثقة ومجربة معملية ومقتدة .. فقد بقي على الجغرافية أن ترد دينها .. فى مركبات من الأقاليم والبيئات .. لا يهيم

كبيرة أم صغيرة .. فالأهم أن تكون مركبة ، وتحتل الجغرافية فى غاية الأصالة .. حين جمعت بين المفهومين تحت مصطلح « النظام المكاني spatial Organization بكل ما ينطوى عليه المصطلح من فلسفة (النظام) ومن أساليب (رياضيات المكان) ومن أهداف (التخطيط الشامل) ، ومع ذلك يظهر هذا الاتجاه معاقاً (على الأقل فى مصر) .. فلماذا ؟ مرة ثانية .. أظن من الأوفق تأجيل الإجابة - إلى مباحث تحليل الاحتمالات

»

يرتبط الاحتمال الرابع (.. ضعف أساليب العلم فى تحقيق موضوعاته ..) بما سبق أيضاً بيانه ، فقد أدى تعدد تلقى النتائج الجاهزة من العلوم الأصولية .. إلى إهمال الجغرافية تطوير أساليبها الخاصة .. بما يناسب أهدافه الأصيلة ، ويقدّر ماضيتها هذه العلوم من أساليبها (التجريبية والعملية والرياضية) ، بقدر ما بقيت الجغرافية وصفية .. لغة وخرائط وجداول ، ولم تقفل من دراساتها الميدانية .. فكروحت ما بين الزيارة العابرة والاجتهاد الشخصى .. ولم تقدم ما ينبغي لها من استثمارات الاستبيان الصلبة ، ولم تتوجه بالقدر المنشود نحو بناء نماذجها المنهجية والموضوعية ، ربما بصورة فادحة فى مصر .. بالتقاس لما تحقق فى الخارج ، وإذا كانت المعالجات الكمية قد فرضت أساليبها .. فقد بدت كرقع فى نسج وصفى ، مفتقدة - حتى فى نسبة من المؤلفات الأجنبية - إلى توظيفها عضوياً من بداية الموضوع لخاتمته ، وإلى دمجها بالنظرة الشاملة .. وتكيفها بما يلبى أهدافها .. ويطرح من نتائجها بحث تصبح تطبيقية فى النهاية ، ورغم شيوخ استخدام الحاسبات الآتية .. فقد استمرت البرامج الجغرافية فى معظمها تحليلية - شأن العلوم الأصولية -

وبما يجب أن تكون تركيبية انساقاً مع أهدافه، وعصرانية المسور الجوية والفصلية بأساليب الكارتوجرافيا الوصفية ذاتها.. فثبتت عدد الحد الأدنى من الدلالة، ونادراً ما تتضمن مقررات تدريب الجغرافى تنمية مهاراته أسيدانية والعملية.. أو الارتقاء بتصويراته النظرية والطبوغرافية.. فعجز عن إثبات ذاته كمخطط إقليمي أو مهندس للبيئة، وبما يجب أن تضمنه النفسانية من عنوان ما يبحث أو يؤلف أو يقرر.. فقد بقيت عتاريتها وصفية حتى فى الرسائل، ولم يجد الجغرافى.. كما لم يجد فيه غيره.. سوى أن يواصل دوره من مطلق للمعلومات.. إلى ملقن لطلابه ورغم انظار الساحة التخطيطية لدوره.. فإنه لم يبرز.. ومرة أخرى لماذا؟

يأتى الاحتمال الخامس (.. صعوبة تكيف نتائج العلم للتطبيق.. بما يحى انقراض الفاعلية).. تفصيلاً بالقياس لما سبقه، وإن كان مكملاً له ومرتبوا به أيضاً، فإذا كان انتهاء (الأول مسن مراجعة العلم لمربوب بنى (التفرع) قد دفعت بفروعه إلى استمارة مادة العلوم الأصلية + أساليبها- فغيتها، فلم يرد ذلك إلا إلى التشكك فى قيمة نتاجه وجدارته أصلاً، أما انتهاء (الثانى (الإقليمية + البيئية + النظم المكانية)، فرغم صلاحية نتاجه كقاعدة للتخطيط الشامل، إلا أنها لم تقدم ما يكفى من القوانين والفروض.. بما يقع الآخرين باحتمالات نجاحها.. فضلاً عن قابليتها للتنفيذ، وإذا كان بعض ما قدمته منها قد أصبح من أساسيات التخطيط الإقليمي والريفي والحضرى، بل وفى مجال استثمار الموارد وتنمية القوى البشرية أيضاً، إلا أنها بقيت مبعثرة.. ولم تندمج فى نظرية فعلة متكاملة، تفرض نفسها بحيث تصبح لاغنى عنها.. فى حد ذاتها

وبالنسبة لطم التخطيط وغيره من العلوم. ولعلها (النظرية التخطيطية) لعم ماتحتاجه الجغرافية للخروج من أزمتها.. وقد ثبت وجودها.. لكى تصبح علماً نافعاً للناس، ومن هنا هذه الورقة الأولية لتصورها فى إطارها العام، متضمنة بعض الإجابات عما سبق تأجيله من أسئلة.. قدر الامكان.

ثانياً: كيف تعود الجغرافية علماً نفعياً؟ (.. نحو نظرية جغرافية للتخطيط..)

تهدف هذه المحاولة إلى الإسهام فيما يدور حول قيمة العلم ونفعيته وعن دوره فى خدمة المجتمع.. وكيفية تدعيم هذا الدور؛ مستندة إلى الضرورة القصوى (النظرية، فى هذا الاتجاه.. وإلى التخطيط، لتحقيق هذه الأهداف، وفيما يلى أهم ما تتضمنه المحاولة من بنود:

- (أ) المسلمات.
- (ب) الفروض والمجالات.
- (ج) الوسائل والمقاييس.

(أ) المسلمات:

- * رما يجدر مقدماً الاتفاق على بعض المسلمات.. قبل الانطلاق لما بعدها، وتمثل فى:
- * للنفعية خاصية أصيلة فى علم الجغرافية، تنبثق من منهجه التركيبى ونظريته الشاملة.
- * يتحدد موضوع العلم فى البحث عن النظم المكانية بمستوياتها الطبيعية والحضرية والمركبة.
- * تمثل رياضيات المكان أسلوب العلم الأساسى فى تحقيق فروضه.
- * يربط العلم بين نفعية العلوم الأصلية.. والتخطيط الشامل للمكان.

(ب) الفروض والمجالات:

يستلزم تحديد مجالات نفعية العلم إلى مايلى من فروض:

- ١- يخضع توزيع الظواهر الطبيعية والبشرية للنظام.. تحدد قوانين المكان
- ٢- يضبط الكشف عن النظم مجالات استثمار أو تنمية موارد المكان.
- ٣- يتفق تحقيق النفعية القصوى من المحافظة على نوازل العلاقات داخل النظام المكانى.
- ٤- ضرورة المراجعة لمناهة للتغيرات.

وبالنسبة للفرض الأول (النظام).. فيقدر ثبات قوانينه واستمرارها بالنسبة للظواهر الطبيعية.. باعتبار الأرض جزئية من منظمة كونية كبرى، بقدر استمرار سريانها بالنسبة للإنسان، وما ينتج عن تفاعلها مع الأرض من ظواهر حضرية، فما يبنى على نظام أو ينتج عنه.. هو بالضرورة نظامى أيضاً، وإذا كانت الظواهر الحضرية تظهر متنوعة.. بحكم تعدد الاختيارات الإنسانية، فلا يحى ذلك (التنوع + الاختيار) أنها عشوائية أو بالصدفة، فهذاك نظام وراء التنوع.. وكذلك أمام الاختيارات، وما تأخر الكشف عن قرائنه فى العلوم الإنسانية.. إلا لتعقد الظواهر الحضرية بالقياس للطبيعية، وإذا كانت العلوم الطبيعية لاتزال تكشف قرائنها.. وتضاعف من مجالات نفعيتها، فالفرصة أوسع للإنسانيات، وبالتالي الجغرافية باعتبارها حلقة الوصل بين الطبيعيات والإنسانيات.

وتبدأ علاقة الجغرافية بالنظم من كشفها عن الخطة الطبيعية (النظام الطبىعى) للمكان مستقلة منها إلى ما المصطلح على تسميته بالخطة المعشوية للمكان، وتعنى نتائج تفاعل الإنسان فى المكان (زراعة، مدن، قرى..) دون تخطيط مسبق، وهو تفاعل ينتقل من ضرورة إلى ضرورة.. فى سياق حافل

بالاستجابات، وهي كما تبدأ من للنظام.. فإنها تنتهي أيضاً إلى تكوين نظام، ونحن نتجلى ضرورة التخطيط المسبق.. فلابد من ارتباطه بالخطوة العنصرية الحضارية.. وبالخطوة الطبيعية للمكان، وليس على الجغرافى.. فى جميع المراحل - أن يكشف عن قوانين العناصر المكونة لهذه الخطط، فهذه مهمة العلوم الأسلوبية، وإنما عليه أن يقدم محصلتها التركيبية، ومنها تنبثق النفعية من طبيعة العلم.. ومن أهدافه الأساسية، ويمكن وضع هذه الفرضية فى الصياغة العملية التالية (تحديد الخططة الطبيعية + الخططة الضرورية للمكان.. وظيفة جغرافية، وهي قاعدة التخطيط الشامل المسبق) .

على أن نفعية الجغرافية لن تقتصر على تقديم هذه القاعدة الأساسية، فمن الالهي أن يسفر كشفها عن توصيات معينة.. هي بمثابة المجالات التخصصية لنفعيتها، سواء من حيث تنمية استثمار الموارد الطبيعية للمكان، أو حمايته والمحافظة عليه، أو من حيث إعادة توجيه الخططة العنصرية للظواهرات الحضارية (استخدامات الأرض) أو فى غير ذلك من الاتجاهات (الفرض الثانى) .

وبعد «التوازن» الحقيقية الأساسية فى «النظام» (الفرض الثالث)، ويتمثل بين العناصر حول ما يعرف بالعمل الرئيسى Main Factor وبين العلاقات فيما يعرف بالعمليات الصغرى minor

Processes وباعتبار الجغرافية علما تركيبيا، فمن شأن منظومة أن تحدد أوزان العوامل.. كما تكشف عن تدخل العمليات، ومن ثم فإن من جوانبه النفعية أيضا تحديد درجة التوازن بين العناصر والعلاقات.. وأيضا درجة الاختلال، ومن ثم تحديد القدرة للتصوى من نفعية المكان، دون أن يؤدى ذلك إلى اختلال التوازن العام أو الخاص.. لأى دائرة من دوائر الاستثمار أو الاستغلال .

ثم لن يقتصر دوره على (تحديد الخططة الطبيعية والعنصرية + مجالات النفعية + ربط النفعية بالتوازن)، بل وسيتابع أيضا المتغيرات (الفرض الرابع)، فمراجعة التغير لا تقل أهمية عن كشف النظام وتحديد التوازن، وهذا تتجلى أهمية أساليبه الخاصة.. المتمثلة فى الدراسة الميدانية والخرائط أساسا، بالإضافة إلى الصور الجوية والنماذج والمجسمات، هذه التى تمكنه من متابعة التغير وصاحبه، فالتغير يصيب الخططة الطبيعية والعنصرية على حد سواء.. مع اختلاف الزمن بطبيعة الحال، ومن شأن مراجعة التغيرات أن تؤدى إلى تعديل الانتهاء أو تكليفه أو تدعيمه أو إزالته، خاصة فى هذه المجالات المتصلة باستثمار موارد المكان أو باستخداماته.. أو فى إعادة التوزيع.. وهي وغيرها أيضا مما يمكن أن تقدمه الجغرافيا أيضا لعلم التخطيط الحديث .

جـ - الوسائل والمقاييس :

ربما يجدر بعد تناول هذه المجموعة المعقدة من الفروض.. تحديد الوسائل التى تميل من نتائجها - حالة صحتها - عملية قابلة للتنفيذ، وهو ما يضئنا مباشرة أمام السؤال المعسر هل يمكن التمييز؟

لقد قطعت الجغرافية شوطا بعيدا فى اتجاه التفريع، الأمر الذى يعيق بشدة

اتجاهها الثانى الصحيح نحو الإقليم والبيئة والنظام، ويظهر واضحا للجميع أن التفريع ألقها التى مزقت موضوعها ورؤيتها.. وأفقدتها نفعيتها وبالتالي جدارتها بين العلوم، ومع ذلك فهل يجوز فضلا عن إمكان.. إهدار ما تم؟ أم أن الأجدى توظيف مزاياه.. مع إعادة توجيه العلم إلى طبيعته بالتدرج؟

تتجلى هذه الورقة اقتراحا من مرحلتين:

«مرحلة توفيقية: يتم خلالها توظيف مزايا التفريع (التخصص + وفرة وعنى المعلومات) فى إنعاش العلم، وذلك باستسار الفرع زاوية بطل منها المتخصص على موضوعه العام، ويمكن تحقيق ذلك عمليا من خلال تشجيع البحوث والمؤلفات الجمعية.. التى تجمع بين شتى الفروع وتوجهها نحو دراسة النظم المكانية فى تشكيلاتها الإقليمية والبيئية، تحت شروط توحد الأساليب (رياضيات المكان) والأهداف من حيث الربط الهائى بين نفعية العلم والتخطيط، وتأكيد هذا الاتجاه فى رسائل الماجستير والدكتوراه .

كما تتضمن هذه المرحلة التعديل التدريجى فى مقررات الطلاب، بحيث تخلصها من أطرها الزاهنة المرتبطة بالتفريع (سكان، مدن، صناعة، نقل، مناخ، جيوغرافيا.. نقل..)، لتتربط مع أطر أخرى، تحقق النظرة الشاملة من ناحية.. وتتصل بالنفعية للتخطيطية من ناحية ثانية، ويقترح أن تتكون المقررات داخل الأنظمة الرئيسية للمكان (الطبيعية والحضارية مع الاهتمام الفائق بالقياسات، والانتقال التدريجى من النظام الأكبر إلى الأصغر، والتدريب المستمر على التركيب وتحديد العلاقات، وكيفية بناء الخرائط من الميدان - فضلا عن وضع استمارات الاستبيان وتجربتها، وتقنياتها، وتصميم النماذج والمجسمات،

والارتقاء بقدراته العقلية العليا المتصلة بالصنوع والخيال والتجريد، مما يمكن أن يصلب بنيته ويبرز نفعيته، وبالتالي نفعية علمه بين الناس.

★ مرحلة تتضح فيها المنظومة المعرفية والمنهجية للعلم.. بلا انقصاص،

وتصور أن معالم هذه المرحلة تتحدد في: «استكمال بناء النظرية الجغرافية للتخطيط، ليس باعتبارها رافداً لعلم التخطيط، بل كنظرية جغرافية صرفة، تحيط بالخطتين الطبيعية والعنصرية للمكان، وتهدف إلى إطلاق أقصى طاقة من موارده الطبيعية وقوته البشرية.. دين الإخلاق بتوازنه الخاص والعام.. مبرهنة على فعاليتها من خلال البحوث ورسائل الماجستير والدكتوراه، وبالدراسات الميدانية المتكاملة الأبعاد، وإخضاع كافة الأبنية العنصرية للتجميع (خاصة التقسيمات الإدارية، والتوزيعات البشرية.. واستخدامات الأرض..) ووضع التصورات للخلاقة لرفع درجة استثمار اقتصاديات المواقع والمواقع في كل مكان.

أن نختص الجغرافية بتخريج ما يمكن تسميتهم مقدما مهندسي البيئة أو الإقليم، فنجدون تصديق هوية الخريج ونفعيته بكل وضوح.. فلن يجد دورا يذوقه..

أن تستغل الجغرافية أيضا بمعمدها

الخاص، باعتبارها تخصصا متميزاً فلا هي تنتمي إلى كلية الآداب (الإنسانيات)، ولا إلى كلية العلوم (الطبيعات)، ومن شأن هذا الاستقلال أن يضاعف من مسسولية العلم تجاه المجتمع، ويبرز نفعيته.. كما يضع لها المقاييس.

فما هي هذه المقاييس؟

بالإضافة إلى مقاييس النفعية السابق تصديدها ضمناً.. والمتصلة بالبحوث والمؤلفات والدراسات الميدانية ونوعية الخريجين.. فإن هناك غيرها.. مما يمكن أن تظهر درجة تحقيق الجغرافية لنفعيتها المنشودة في مجال للتخطيط.. وذلك من قبيل:

- تنمية استثمار الموارد الطبيعية.
- حماية البيئة الطبيعية من التدهور والتصحّر وكافة ظواهر الاختلال.
- برامج التهجير والتوطين.. وإعادة السكان، والتخطيط الإداري.
- إعمال العلاقات المكانية.. والسيولة الإقليمية.. والحركة للفعالة للمكان.
- وضع خطط التوطن الصناعي والزراعة المختلطة والعلمية.
- المواصل والنقل والمراسلات والطرق..

وغير ذلك أيضا مما قد يطول تحديده في هذا المجال، والمقياس هنا ليس فقط بمعى درجة الإسهام، بل وأيضا بالقدرة على وضع التصورات المصبة، استناداً

إلى رصيد غير قابل للمناصاة.. من حيث الإلمام بقوانين الخطتين الطبعية والعنصرية للمكان.

خاتمة:

ربما يمكن تحديد أهم ما خلصت إليه هذه الورقة في نتيجتين:

★ أن تفرغ العلم قد أفقده نفعيته.. أو أنقص منها إلى حد كبير.

★ أن نفعيه العلم ترتبط بنظريته الخاصة عن التخطيط.

فهل قممت أيضا ما يمكن اعتباره خطوة نحو العلاج؟

لعلها - كما أرجو - قد أوضحت أن ما يمكن تسميته بالنظرية الجغرافية للتخطيط إنما تستند إلى مجموعة من مقومات العلم الأصيلة.. كما ترتبط بمراحل تطوره.. وبأهم ما يسوده الآن من اتجاهات، أما المقومات.. فتتمثل في (المكان + النظرة الشاملة)، أما الاتجاهات فتظهر في (الإقليم + البيئة + النظام + رياضيات المكان)، وتضمنت هذه الخطوة.. الكشف عن العلاقة النفعية الأصيلة بين الجغرافية والتخطيط، وذلك من خلال فرضيتها الأساسية من استمرار الخطة الطبيعية والخطوة العنصرية والخطوة المسبقة.. على طول قوانين ثابتة من النظام والقوانين، ولعلها القاعدة لما يمكن أن يبني من نظرية جغرافية شاملة للتخطيط.

ويبقى بعد ذلك النقاش.. ■

مقاربة لقضايا فلسفية عبر عمل «إدوار الخراط.. خاصة في روايته، «حجارة بويلل» تعرض لقضايا الإلحاد والتدين، والإرادة الإنسانية، ومقارنة بين آلهة اليونان والإله في المسيحية، كما العلاقة بين أبوللو وديونيزوس»،
ومصر في صراع القيم والأيدولوجيات، ومشكلة الزمن والديمومة.

محض، في لحظة محض، في زمن
أزلى بلا زمنية. ليس الإله جوهراً. ليس
الإله ماهية قائمة بذاتها، وإنما هو لحظة
يفعل فيها الفعل فله دون فاعل. يدعو
الخراط إلى إقامة أبجدية ثانية توجه
الدحو بالذات في جهة إرادة القوة أو
الإرادة الحرة. إن علم الدحو الجديد الذي
يدعو إليه الخراط هو العلم القائم على
ترسيخ الجملة الفعلية بلا فاعل، على
جمل الجملة الفعلية جملة حديثة، خبرية،
اسمية بلا اسم جوهري، بلا ركيزة
جهرية.

وإذا كان الخراط يريد أن يضع
لنفسه «آلهات جديديات» (حجارة
بويلل، ص ١٠٠) فالديانة المسيحية
بطقوسها وشعائرها حاضرة حضوراً قوياً
في أعماله. لكن هذا الحضور ليس

المذهب للوضعي أو التجريبي.. وأزمة
الميتافيزيقا هي أزمة حقيقية الوجود،
أزمة حقيقية الوجود في علاقته بالوجود
الأسمي. وهو في أزمة الميتافيزيقا أم
أزمة التصور الأنثروبولوجي للوجود أم
أزمة البحث عن السؤال الفلسفي
الأساسي؟

الإله عدد إدوار الخراط كلمة لا
يعبر عنها إلا حين يملقها في زمن

فأصبحت الذات القاصة أو الروائية
أو الشعرية أو النقدية في أعمال
إدوار الخراط ذاتاً فلسفية بالغريزة. فما
هي شروط هذا الحكم - القيمة؟ لا أحكم
هذا الحكم تعسفياً، لأنني مهتم بشكل
خاص بالفلسفة، وإنما لأن المشكلة
الجهرية التي تمر بها الإنسانية الآن هي
مشكلة شروط إعادة تأسيس الميتافيزيقا
بعد أن في ظل هيمنة مختلف أنواع
النزعة الواقعية المبسطة، ومختلف أجناس

هكذا تكلم



إدوار الخراط



إدوار الخراط

بشقاوة مفهومة ومطلوبة، أن نستغزها ونرغمها - حتى - علي الطلوع، بالتحدى الصبواني المألوف. طلب لطفوا لنا كده .. ما تطلعوا بجى... أدى الجميل وأدى الجمال!

فهل كنا حقاً بهذه الشجاعة، والعفوية، في ليل الطرانة العقيم؟ في ساعة الظهر كان لقاء الخليل إبراهيم مع الملاكين ووعدهم بأن يولد لمسارة ابن بكر في شيخوختها.

في ساعة الظهر التقى يسوع المسيح، في نوره الصاعق، بشاول الطرسوسي الذي أصبح، رسول المسيحية إلى روما المجيدة، فيصير كنيسها وأرضع شريعته. في ساعة الظهر أيضاً كان لقاء يسوع بالمرأة السامرية عند بئر الماء. لا يحفل أبداً من شرب من هذا الماء. أيان منى ربي العطش؟

والمسيحية واليونانية والرومانية والجاهلية والإسلامية!

إن الإله في الأديان السامرية الكبرى الثلاثة يحوى بجوهره صفاته. أما إله الخراط فليس شيئاً، ليس جوهرًا، ليس قوة. بل إنه ليس طاقة، وإنما حالة من حالات الإرادة الجسدانية، حالة خاصة من حالات الرغبة الشهوانية، لحظة من لحظات الإرادة للشبقية التي تتعلق بها الإرادة، وهي في ذروة اللشوة. . . خبير تشبيه لذلك هي ساعة الظهر، الساعة المعلقة في سمك اللحظة، في لمح البصر: «ساعة الظهر في الطرانة هي ساعة الوحشة. يقولون إن المغاريت تطلع في عزّ الظهر. أما نحن، صبال الطرانة، الصبيان والبناات، فلإننا لا نخشى طلوع المغاريت، بل لعلنا نستحلفها، ونرجو،

حضوراً بسيطاً بريئاً، وإنما يعجده الخراط إلى فضاء مواجهة الإنسان لمشكلة الوجود الأسمى مواجهة إنسانية بحتة، ومن ثم بطولية، بمعنى من المعاني. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يتقد الآلهة، وأن يدخلها هذا الفضاء.

يبدو الخراط خصوصاً في «حجارة بوهيملو» وكأنه يؤكد صفات إلهية هي مسيحية مثالية وجاهلية في آن واحد. فالإله هو الأب والابن والمغفريت. أي أنه وضع للمغفريت مكان للروح القدس. لكنه حافظ على مبدأ التثليث. فالتثليث الجديد يتلاحم فيه جوهرياً الابن والمغفريت. وأما الأب فيظهر ويختفي، يظهر في الدور والظلمة على السواء، في الخير والشر، دون تمييز. إنه إله مجهول الهوية، لأنه مترابط الدلالات الدينية والفرعونية

أبوالو



إبراهيم الخليل



إبراهيم الخليل

وائل غالي



فى ساعة الظهر رفع على الصليب ودقت المسامير على الخشبة من خلال عظام يديه، من أجل خلاص البشر. ليكن الخلاص؟ وفى ساعة الظهر....

(حجارة بوبيلو، ص ٥٩)
كان لقاء الإرادة مع نفسها فى ساعة الظهر أو فى منتصف الليل المتيم، كان خطاب الإرادة الذى يملأ به إلى نفسها، الذى أرسلته إلى نفسها دون وسيط. فإرادة الرغبة ليست جوهرًا، ليست مصبورا، ليست حدثًا، ليست شيئًا يعبر عنه فحسب. قد ولى عهد النقد التجبرى أو الانطباعى الذى عاشه النقد العربى إلى فطرة قديمة. إن المصور يهرب من نفسه ويهود إلى نفسه إلى ما لا نهاية، ويدخل مجال الوجود ويستقر استقرارًا عابرًا يكلم فيه نفسه ويضع فيه نفسه.

إن الإله عند إدوار الخراط لحظة. وهى لحظة ساعة الظهر أو منتصف الليل المتيم حيث يملأ خلاله الشهوة أو يفجرها. لكن لو كان صحيحًا أن الإله الخراطى هو إله الشهوة، لماذا كان العنوان حاملًا اسم بوبيلو إله المعرفة وليس الإله «ديوفيزيوس»؟

الواقع أن الوجود يقتضى هذين الوجودين فى الأفق الإلهي. لكن فى هذه الثنائية الإلهية يفوق مصير أبولو مصير ديوفيزيوس. إلا أن الإرادة الجسدانية تشكل معقد يوجد بين نوعين من القيم وتتطابق فيه الحقيقة الأبولية والحياة الديونيزيوسية. كما يتطابق فيه الفن والمعرفة، وإن كان للفن شرط الحقيقة

بمعنى أن الخراط الفنان يفوق الخراط المفكر.

وعلى كل حال فالإله عنده لا يظهر إلا فى ساعة الظهر، فى اللحظة العابرة حيث يفقد الفعل الإلهي الفاعل الإلهي. هو أمر وليس حدثًا. هو حدث واجب الصدوت وغير قابل فى حد ذاته لأن يحدث. ولأن هذا الموقف وعى حزين، مأساوى، فهو يرى الفعل الإلهي دون الفاعل، الأمر دون الأمر، الموضوع دون الذات التى قد تقبع - فى ناحية - أبدًا. ولأن الإله الفاعل مجهول أو غير معروف الهوية فديونيزيوس يتعذب فى حجارة بوبيلو:

«لم أصنع غرامًا قط - فى حقيقة الأمر - إلا فى خيالات جسدانية. حتى فى عز التجسد والأرضية كن تخيلات». (حجارة بوبيلو، ص ٥٣)

أما الإله المسحى فلم يكن يتعذب إلا عرضيًا، أين أذن مسيحية إدوار الخراط؟

لكن كيف يتعذب إله الخراط، تكدينيًا، وجسديًا؟ كيف لا يرى؟ لا يعرف؟ لا يحكم؟ لا يطلب؟ إلهه ليس طيبًا، لأن الشقيق يمدحه ويمنعه عن أن يفترغ إمكاناته فى عمل ما. لكن مازال السؤال قائمًا: أبوللو قائم بذاته أم وفيره؟ هل هو حر أم عبد؟ هل يملك الإله فى داخل نفسه مقوماته؟ هل يعرف الإنسان مع الأشياء؟ موضع الأشياء؟ هل الإنسان منفصل فى أصله عن الأشياء؟ هل العالم كله حلم وليس علمًا؟ ماذا يربط بوبينا وبين الأشياء، العالم، الموت، الإله؟

يلدخ الكسبال الإلهي فى أضواء التصور الإلهي على الوجود الإلهي. فهل نستبدل الكسبال الإلهي بالقوة الإلهية؟ وهل القوة الإلهية هى إمكان الوجود فقط؟ إمكان الوجود يخلو من المتناقضات، المتعارضات... فى صورة غير نهائية. كيف تمر القوة الإلهية إلى الفعل؟ فورًا دون مقدمات. بسبب القوة

الشمالة أو الخلق الذاتى بالإرادة الخاصة. كيف يفنى أو يتجاوز أو يرفع إدوار الخراط ثنائية أبولو وديونيزيوس، الجوهر والوجود، العلة والمطلوب، العلة الشكلية والعلة الفعالة؟

وأما الفجيرة فتفرجه بالعلة الفعالة. وأما ما يوجد فيوجد بالعلة الشكلية. وهكذا فجوهر الإيجاب الإلهي علة شكلية تظل نفسها. والعلة الفعالة هى الحد الأقصى الذى يصل إليه البعد الشكلى.

«حجارة بوبيلو، فيض ضرورى للدهالئ الديونيزيوسية فى طريق أبولو، للجوهر الوحيد وينبع ديونيزيوس من أبولو، الجوهر الوحيد».

وتفجيرات ديونيزيوس هى تفجيرات أبولو، الجوهر الوحيد أو الأرحد. إذن يتوحد الإله المعرفى فى الصورة الضرورية التى يلتقطها أو يملأها ديونيزيوس.

إن الوجود الضرورى أى واجب الوجود ليس إله الأديان، وإنما هو ببساطة الأساس، العلة الكافية، أبولو. يحدد الخراط النظر فى الصلة التى تربط القوة بالإله ويضعها فى يد من يعرف جوهر المظهر.

إن مبدأ النسب لكافى الذى يوجب أن يكون لكل شيء سبب يتوقف وجوده عليه، أو هو ما يتوصل به بصورة قبلية إلى تحليل وجود الشيء، أو عدم وجوده، أو إلى تفسير كونه على هذه الحالة أو غيرها، إذن المبدأ لكافى هو المبدأ الإلهي الجديد، المبدأ الذى يقوم عليه النظر فى الأنوية أصلاً، هو شرط الوجود الإلهي، الوجودى الشخصى الإلهي.

وتقف الوجهة الخراط بين شطون، بين أبولو وبين ديونيزيوس، بين الطبيعة وبين الروح، بين التمسك والتمسك والتمسك، بين الدور والظلمة:

«هناذا فى المتعصب» إلى جانب متى، هناك الشطر البارز العظيم المتبحر القاسى، وإلى الجانب الآخر الشطر

الملكه المنصهر المتألق. اللهم اجعلنى وقوداً للشطر المحترق، اللهم اجعلنى شهيماً للصف المشعل. اللهم، اللهم، لأرد بقاء ساطعاً فى اللهب.

لا.

بل أريد الظلام.
يفتننى... أريد نشوته وخفاه. أحب مخائلكه وخذاعه. كأنما بى لهفة لمنازعه، وهواجسه، وتوجماته، أحلامه وكوابيسه الزازحة.

يريد الظلام لكنه النور يطارده، النور كمال الوجود الفعلى فى عز الظاهر، فى هذه الساعة النفسانية السخنة التى لا تنتمى لأنها علة أو سبب أو شرط للواقع بكل ما فيه من فعلة أو واقعية. وللشرط غير الإلهى لما هو إلهى موهود أو متعدد إنما هو شرط غير وازع لأنه شرط مصنوع من الشيق واللعل والشهوة، أى أنه شرط شخصى، مباشر بلا موضوعات، شرط الإرادة التى تريد نفسها:

«فكرت بسخلة قليلا، أبليس واقع الحياة العنصرية، البيولوجية، بكل ما فيها، أقوى وأعمق. بل وأجمل أحيانا. فى رهافات الإخفاء، والتمسك ودعاوى الرقة والسمو المزعوم؟ أسرح وأصدق على لى حال، (ص ٥٣).

والإرادة مريدة نفسها هى آخر ميتافيزيقا من الميتافيزيقات الحديثة قبل زوال للبيبيات، واللعزمت وضروب المكابسة وتعلات عصف القمع التى تنكسب، بلا أحقية، إلى الدين والشرع والخلق القوي، إنها ميتافيزيقا إردانية، بلا ذات، بلا ركية، بلا جوهر. وبالتالي فهى ميتافيزيقا غير إلهية، غير أصلية، غير أساسية.

هل الموجد فى ذاته الوحيد هو إرادة الحياة؟ إرادة الحياة أى للوجه الآخر لعالم التمثيل. وهل تعنى «حجارة بويلو» أن إدوار الخراط وعيد تأكيد الفكر كأساس للأشياء؟ هل نعرف الأشياء إلا من خلال

الأفكار التى نصوغها عنها؟ هل العالم فى حاجة إلى أعذار؟ إلى حجة؟ إلى سبب؟

حجة للعالم عند إدوار الخراط هى الرغبة: «فى بخل هذا الملك النسوى، كتته» (ص ٢٨). حجة هى إرادة الحياة التى يمتحن بها الإنسان جسمه من الداخل والخارج. والشيء الوحيد الذى أعرفه بخللى بوصفه جزءاً ملى هو رغبة الرغبة.

الجسدانية هى الشيء فى ذاته، هى الجسد المتفكر، للمنظور إليه بوصفه ظاهرة، والملتقط من الداخل بقوة الرغبة. وهذه الرغبة سابقة على ميلاد التمثيل والوعى، وهى فى الوقت نفسه شيء بلا وعى، بلا غاية، بلا عقل، بلا قاعدة أو قانون، بلا مبدأ، بلا أساس.

تقدم جميع تمثيلياتنا الظواهر. ولا تريد إرادة الحياة سوى نفسها، وبشكل لا نهائى وتعرض نفسها بوصفها متهاوية، بلا أساس، ساقطة... وهى كذلك تفوق المكان والزمان لأنها الشكل القلبي للوعى. غير أن الزمان والمكان وحدان المفرد. لكن العالم قبل أن يخضع إلى إرادة وحيدة، مطلقة، بلا نهاية، حاضرة فى كل إنسان. كما أنها نواة قابلة لأن يعاد إنتاجها فى صورة غير محددة سلفاً فى الأبد وبشكل مستقل عن الزمان والمكان.

كيف الخروج على هذه الحارة السد؟ أو كيف الخروج منها؟ هل هناك مهرب، مضمرب، باب للخروج؟ هل هناك خلاص؟ هل هناك من سبيل بعيداً فى للجم؟ عن هذا للجم؟

المعروف هو التمييز بين الجوهر والوجود، بين الفكرة والشيء المقصود فى الفكرة، بين التفرذ والإرادة، بين أبولو وديونيزيوس. كما أن المعروف أن التمثيل يعمل فى خدمة إرادة الصراخ من أجل الحياة. ويترك للمعبرى، الكائن الغربى، التمثيل يلعب كما يروق له ويسلك سلوكاً

شجبياً إزاء الظاهر الحسى، وهو سلوك جمالى لا يملك بعداً أبعد من أننى الزمنية. ويبدو الموضوع مغسولاً من الوجود، ملوفاً من الوجود، لكنه محبر نائذ من الموسيقى من عمق النسيان. فالهيجوى تهر عن إرادة الحياة نفسها. غير أن الفن غالباً ما يكون حلاً وقتياً، عابراً، باراً. والفضيلة هى الرحمة أو الرحمة هى الفضيلة الوحيدة التى يرتقى فيها الفرد إلى مرتبة مطلقة بنفسه وفى سبيل نفسه كما يكشف الآخر وهو يتماهى مع عذابه. وتكشف الرحمة الاختلاف بفضل المشاركة فى عذاب الآخرين.

عند إدوار الخراط الإنسان موجه إلى غاية وعليه أن يحمل كلمة العذاب كما عليه أن يتخلى عن إرادة الحياة، عن الزوال الذى يشقق إليه كل كائن، ويقبل المرأة فى جماعة الناجين من النار، مجموعة الناطقين باسم العذاب.

ورامة فى «رامة والتكنين» والزمين الآخر هى الجمال، الألوهية، بعض الجمال الذى هو بمثابة الجمال كله، تمثال الحب الخالد الذى يحج إليه الإنسان فى أقصى الدنيا ويأتى إليه من بشد صورة الجمال الجوهري بعد أن يكون قد ألقى عن قلبه أعباء الحياة اليومية للشقيلة ففتفتح أمامه أصمق الدلالة المغلفة بسر الكون والحياة والعالم. لكن لا شيء جميل يكمن خارج القبح. وحقيقة رامة فى متناول الجميع. إنها المرأة. إنها المرأة التى يدخل إلى كل ما أنه يعرفها. إنها الزقية المأوفة لجميع البشر. لكن أحداً لم يرها. لا الطماء ولا البسطاء ولا الفلاسفة. فمن ذا الذى ينظر إلى المطلق والنور بلا زاوية ينظر إليه منها؟

ومن جانب آخر لا يرتضى إدوار الخراط العبقرية للموسيقار، لكنه أعطاهما أساساً إلى الفنان غير القولى، الفنان التشكلى، عدلى رزق الله وأحمد مرسى خصوصاً.



لنأمل أن تظهر للثالثة. (ص ٦٨،
حجارة بويالو).

وصحيح أن المسيحية تقول بجسد
العالم، بتجليات جسد الله. لكن للفرق
بين رؤية الفراط ورؤية المسيحية هي
أن الإله في الكتب المقدسة تحيل إلى
للتوكيد للتوحيد الذي يجعل منه خالقاً،
صانع كل ما هو موجود، وبالتالي يريد
أن يكرم دون أن يتحرك شيئاً إلى الغير.
بينما الرغبة أو الجسدانية الإنسانية عدد
الفراط هي مطلق الطبيعة ويصبح على
يده المسلمات التوحيدية بأن يكون هناك
مطلقات أخرى للخلاص:

هل أبحث عن جسد العالم، عن
تجليات جسد الله، في جسدك وعصيتك؟
أم أبحث عن جسدك تحت بشرة
السماء الناعمة، في عضل الشجر، وفي
زهوهر للسفراء للساقطة في تراب
للطريق؟ (ص ٦٨ المرجع نفسه).

إن الإله الشخصي ممارش. لكن
الديانة المسيحية قابلة لأن يعاد تفسيرها،
لأن نصيا من جديد، لأنها تستطيع أن
تتلى أسطورة ميتافيزيقية، يتقل من
خلالها إدوار الفراط أسألته غير
المسيحية وغير الدينية. فهو يريد ترجمة
التثليث المسيحي في قالب غير مسيحي،
في قالب يوناني. وتطو هذه الترجمة أن
الأب قد تحول إلى إرادة للرغبة والأين
إلى الإنسان، إلى كون صغير، إلى عالم
مصغر، إلى موجز أو مختصر أو ملخص
العالم الكبير، وأخيراً تحولت الروح القدس
إلى نفي، إلى خلاص محلول لإرادة
الرغبة، وفي نهاية التحليل أصبح العالم
كله ناتجاً عن شبق إلهي أو شهوة إلهية
أو نمل إلهي.

يفسر الفراط الإله تفسيراً يشبه أو
يقرب الإله من «فوطان»، الإله الضائع،
الجدون، للوجد، الذرة الجنسية،
الصراع، العرب، الإلهام. يشوق فوطان
إلى القوة ويفقد حريته ثم يعود إلى اللعنة
لتي تفتقرش والتخلي عن الحب:

والفكرة الأساسية التي وشكلها الفنان
وغيره من الفنانين التوليين وغير
التوليين هي أن العالم تسطر عليه قوة
عمياء، مجنونة، غير منتظمة. فهل هذه
القوة ميتافيزيقية الطابع، إلهية الجوهر،
أم هي دليوية وغير دينية؟ هل إرادة
الحياة إرادة شخصية؟ هل هي إرادة
التفرد؟ كيف يرفض الفراط الإيمان
بالإله، دون أن يكون في الوقت نفسه
غير ديني، غير ميتافيزيقي؟ ألم يكن
هناك في الشرق القديم نوع من الأديان
المحددة؟ وباختصار كيف يكون الإلهاد
ديناً؟

كان دين الإنسانية المعاقلة الأول مبدئياً
على آلهة ثلاثة هي آلهة الأساطير
اليونانية القديمة: أورانوس إله السكان،
ركرونوس إله الزمان، وزيفوس إله المادة
الخام. كانت هذه الآلهة هي الشروط
الشكلية القبلية التي كانت تفسرمنها
حساسياتنا. وأما التجليات الإلهية في العالم
فنهذهما أن ينهم العالم وأن تحتل ملكة
الهم مقولاتها:

«ليست حريتي محبوسة داخلية
مقطوعة عن جسد العالم عن تجليات
جسد الله. آخر قران في نور الشمس
الضيح في سطوع ليلى لا نهائي الأفق.
لا. لم أقل لك ذلك.

لم أقله
لا أقوله

ألا ينتهي القيل والقال؟
عددت صباح الدوك، مرتين، فقط

«لكن السذاجة مطلوبة الآن - البراءة
والعكاشة من غير خبث الالتفاف - في
وجه تعقيدات نصف قرن من الانتكاس
إلى غيبوبات التزمت وشروب المكابنة
وتعلات علف القمع التي تتلصب، بلا
أحقية، إلى الدين والأشعر والخلق القويم.
(ص ٥٣ - ٥٤، حجارة بويالو).

إن يتذكر الراوي حكايات الولد برسوم
عن مغامراته الجنسية مع الجراميس
بسبب سلطة الدين السائد والأشعر والخلق
للقويم التي تثبت المسير السائر والمتصل
في لهيب الشوق بواسطة شيء ما جوهره
للذات الجامد. هل يتقد الابن الأب؟ هل
يتقد ويموت؟ ما هو التشاؤم؟ من أين
للقوة أو التملأ في سياق إنسانية مغرورة؟
تغير نفسها بنفسها!

عند إدوار الفراط يتوهم اللاهوت
على ثنائية الإله المذهب والإله السطحي،
أبوللو وديونيزيوس. وأما الإله السطحي،
الابن، أبوللو، فطيه أن يتقد الإله المذهب،
الأب، ديونيزيوس، وهو لاهوت مسيحي
على نحو من الأنحاء. والابن مريبوط
بالأب. والابن عليه تنفيذ أمر مطلق
أخلاقى. الابن هو الشمس التي تحمل إلينا
للنور، الرؤية إلى الصائم: المرء لا يرى
العالم إلا فوق البهوت الشمسية (ص ٧٧،
حجارة بويالو). ويتدون الابن يتحول
إلى الأعمى جوهرياً إلى عفرية،
عفرية عز الظهور.

لنتهى إدوار الفراط من كتابة
«حجارة بويالو، في ٢٤ سبتمبر ١٩٩١،
وصدرت للطبعة الأولى من الرواية في
لعام ١٩٩٣. وفي «حجارة بويالو، يثبت
إدوار للفراط ويقوى هذه اللنائية
للالهوتية للتجربة ويميد في الوقت نفسه
تصوراً سابقاً محدثاً على النسق اليوناني.
وبالطبع ليست هذه الرواية مأسوية
بالمعنى التقليدي لكلمة مأساة:

«والمرء حين يجد هذه السماء الناعمة
والطيور السريعة ترتفع فيها، فلهذه

مائلة مخفضة فوق البيوت المشمسة،
ويجد أن هذا العالم كله لا يساوى شيئاً إلا
جمال لحظة، حذر هبوب الريح الصفيرة،
ورفرفة الطيور، منحة المدينة المسابحة في
شمس العصر، عندئذ يحس المرء، لحظة،
بالسلام وير يقنّبه، يوحى إليه بوجداء
هائلة في استسلامها وقبولها للنماسة.. من
غير رضا بها.. وفي أسى لا ثورة فيه
الآن، ولا دموع، ولا سخرية ولا سخط،
بل صمت كالذي يأتي في موسيقى
جميلة. (ص ٧٧، حجارة بويولو).

كان الكراس لحظة غاية في الأهمية
في النماسة في صيرتها الأصلية، وكان
يصبر عن الخوف الخاص، عن الألم في
إرادة الحياة أمام المستحيل. وعلى سبيل
المثال لا العسر، كان مصير المتقدمين
في السن الذين كانوا يكرنون الكراس في
مسرحة (الفرس، لأخيلوس مشروفاً
في صورة مباشرة بنجاح أو فشل الحاكم.
وهم يخافون على أنفسهم، على مستقبلهم
لأن مصير البلاد مضطرب بسبب ما آلت
إليه الجيوش.. كذلك في مسرحية
«السبعة ضد طيبة» للمؤلف نفسه كان
الكراس يتكون من نساء المدن اللاتي
يخفن في كل لحظة من دمار وطنهن ولا
يتوقفن عن ذكر جو المدينة المنهوبة
والمطمطة. والنساء أنفسهن المذعورات
نجدن من جديد في مسرحية
«الضارعات» للمؤلف نفسه أيضاً.

إذن الكراس عاجز عن الفعل لكنه
يعبأ بالانخراط العملي، بالالتزام الفعلي.
غير أنه يمثل في الأساس اليونانية الأولى
العجز النسوي وصف الكهولة.

والبطل هو التقدّم نفسه لهذا الألم
المعويق أو هو التمثيل الخيالي والمبهز
لكائن جميل وبسطي بلا أعماق. لكنه
يعكس العذاب الأساس.

وأما ديونيزيوس فهو إله هذا العذاب،
البطل الوحيد على خشبة المسرح الروائي
في «حجارة بويولو».. أما بويولو فيعبر عن

هذا العذاب، مهمته للتعبير عن هذا
العذاب. ديونيزيوس هو الراوي الذي
يعرض للخطأ ويبحث عن الرغبة
والعذاب. لكن أبولو هو الذات الكائنة التي
تدقق وتوضح وتفسر.. لآلام ديونيزيوس
وتوحى بإحاطات ظاهرة مختلفة.

نكم أريد (ص ٧٧، حجارة بويولو).
إذن فالأساس النهائي لكل ما هو موجود
هو الصراع. لكن الإرادة ظاهرة، تقصير،
تأويل، لحظة عابرة غير مستقرة لأن
التحقيق الأعظم هي العذاب. لحظات
الإرادة قليلة. أما الشقاء بمعنى النماسة
فأطول عمراً، يخلف بحياة الآلاف
والملايين يعيشون في تراب الحياة
المدقع.

وسوف يسقط الألم تمثيلاً يدل به
بدلالة دقيقة على نفسه ويعتباره ألم
للعالم الأساسي:

«أنا على الرملة بعد الغروب، عينا
معتقان بهذه السماء الزرقاء نفسها عميقة
برزقة الفسق، أعلم بحب عظيم وأسميه
نبلاء، بصداقات راسخة تعدني صروف
الزمن، بأعمال شاققة، بروج أحلام،
(ص ٧٨، حجارة بويولو).

التمثيل الحلمي النابع من إحباط
الرغبة، في البعد الفعلي للحياة الجنسية
الإنسانية وصانع هوية الفرد بأكملها،
هوية الفرد نفسه.

والعذاب الأساسي تعذبه الإنسان بلا
نهاية:

«في ظلمة الدموع أعرف في داخلي
أن الوحشة لا تنطق. وأن الصمت جالس.
لا يخشى أبداً» (ص ٧٨، حجارة
بويولو).

فالرغبة الأزلية تمحن نفسها في
عبيقتها الخاصة، في عذابها، والجمال،
هل يبرر نفسه؟ هل يبرر نفسه فانتازيا؟
هل للرغبة هي أصل للجمال؟ هل الرغبة
هي تفسير الجمال؟

كانت النماسة لليونانية تبين حلماً
عالياً يفرق قدرات الإنسانية المتوسطة

بوضع البطل على خشبة المسرح. وهو
التفوق نفسه أو الانكسار نفسه الذي حركه
رباعيات زيجفريد في أعمال ريتشارد
فجتر.

ديونيزيوس هو العذاب الذي يصبر
عنه أبولو بطريقة واضحة، فاطمة،
سجدة. لكنهما يثران مما للثن. وبالتالي
فالثان هو نمرة الطابع المزوج لروح
أبولو وديونيزيوس. أبولو هو إله الظهور
الجميل في الفنون الكلاسيكية، هو إله
الأحلام:

«ولأن أحداً في الوجود لم يكن يعرف
أسرار أحلامي، لأن أحداً لم يكن يستطيع
أن يحب ضوء القمر كما أحبها، وأن
يصلت إلى جذير أصواح الليل معي،
ويصلت معي أيضاً إلى الضجيج الذي
يفسور ويقلب في داخلي، (ص ٧٨،
حجارة بويولو).

وكان أبولون يعتقد أن الآلهة موضوع
الإسقاط الخيالي، العلم الذي وظفته أن
يملكن ويتيقن، لأن الواقع الموضوعي
فقد الأمن والأمان واليقين.

والإله أبولو إله في جوهره الفكري
والخيالي عرض من أعراض التفرد
العذب، نتيجة من نتائج غيبة السلام
المتعزق بصريات عاصفة وجامحة، وهو
يتفرد بوصفه شكلاً أو أن التفرد هو طوق
للخلاص والأمان. الشعار هو التفرد:

«فهم يعني أنا أن الناس تملن غائها
وشميرها وحيلتها وأن المعاني سبعة
على كل حال؟» (ص ٧٩، حجارة
بويولو).

إذن أبولو هو إله السفالة بينما
ديونيزيوس هو إله الاندفاع:
«أفر، أجرى تقريبا، إلى حضن النيل
التقديم، أعبر المشافهة الضحلة..»
(ص ٧٩، حجارة بويولو).

ديونيزيوس هو إله الإرادة، العذاب
المدفوعة إلى آخرها، إلى الوجود الصوفي
في الجزيرة الرملية المندمية في النيل التي



مكافآت

ويقول ماكروبي إن ديونيزيوس هو اللؤلؤ العميق الذى يفرس فيه العالم بينما أبوللو هو الشمس، أو تجليات العمق الديونيزيوسى فى وضوح النهار. وعزّ الظهور هو العمق المتمركز. أما منتصف اللؤلؤ فهو العمق الذى يخلو تماماً فى المركز وبالتالي فهو منك.

ويتدس أدوار الخراط هذه الثلاثة فى عالم الإثنولوجيا «باشوفاس» الذى يهدف كتابه «حق الأم» إلى البرهان على أن حكم الأم هو أصل تاريخ الإنسانية. ويربط بين تصور المادة وبين تصور من ناحية، وبين فكرة الشكل وبين تصور الأب، من ناحية ثانية. فالأم هي العلة غير الغالبة، المباشرة، فى حين أن الأب يمثل العلة للشكافية التى تلتزم بالفرد فى المائدة وبها. وشكاف الرقيقة المحددة للأم مظهر سياسياً هو مظهر السلطة للواحدية المطلقة.

وعند أسخيلوس يقتل الابن الأم ليخار لأب. وهي الجريمة للفظيحة لأن الابن مربوط أولاً بدم الأم.

على أية حال يؤكد أبوللو نفسه، يقدم نفسه بوصفه إلهاً أبوياً تنجب، يخلق، يبدع. فالأب هو الذى يحفظ نقل الهوية الخاصة، هوية جنس الكائنات. فى حين يقف ديونيزيوس إلى جانب المائدة، الشمول، الكونية، الموم، صوم الجنس وليس شمول النوع. صحيح أنه لا يمأ لكنه ينتج ويعيد إنتاج الجنس. إنه إله الديمقراطية الطاغية أو إله الطاغية الديمقراطية والشمعى. وهو بالمنبط طويحية الحاكم السياسى عندنا. وأما أبوللو فهو إله الطاغية الارستقراطية، الفردى، الأتاني: إذن يستوحى أدوار الخراط مصدره الفكرى والإنسانى من بداية الخلق ومن مسجهل التاريخ العقلى البشرى:

نحن فى ذلك نشق الطريق القديم نفسه، الذى اختلطناه لأنفسنا بين ركام بقايا أفكار فجة وعلاقات شوماء وصور

ليس فيها أحد غيره، إلى الخروج من نفسه، فى الحدود المرسومة له، فى السدود والجسور المنوعة. هو إله زوال الذاتية: فقد أصبحت أذرع الراوى هي أذرع الجزيرة. وهو إله التخلو فى الوجود فى ذاته للطلب الأساس: فالسلام أصبح لا يقم إلا على معبر، متينا يقى تحية من على الطريق، وبمعنى، ككلائة الملائكة الذين زاروا إبراهيم المجزوء، أكلوا تحت خيمته، ويشروه، ومضوا فى طريقهم.

وهذا الوجد يكشف لى عن ذات وجدية.

لكن ما هو أصل التراب بين أبوللو وديونيزيوس؟ من المؤكد أنه ليس اختراعاً جديداً من عند أدوار الخراط. لأنه تراث يونانى قديم. إذ يشير بلوتارك إلى أن أبوللو كلمة مركبة من ألف الهونانية الناقية ومن «بولون» الذى يدل على الكثرة أو التعدد. إذن أبوللو كلمة تدل على الإله الذى ينفى التعددية، التقسيم. وأما كلمة ديونيزيوس فتدل على الإله المفكك أو المتعدد. لذلك يقسم اتصالنا بديونيزيوس على وجد يقى الذات. وفى فلسفة الطبيعة لهيجل يشير تصور الطبيعة إلى كلمة ديونيزيوس بمعنى أن الطبيعة ديونيزيوسية. تقدم الطبيعة على تكلوث بذاتها الشامل فى ذاته وهو الشمس التى تتخلل إلى الخاص فى ذاته ولذاته، وهو التفرم تصب فى المفردة بوصفها حضوراً للموجود فى بيته.

قاحلة، لا أحد يهتم، وإن يهتم أحد، (ص ٨٠، حجارة بوييلو).

وعلى غرار ثلاثية أريست لأسخيلوس يصنع أدوار الخراط أبوللو فى مقدمة سلم القيم الرفيعة. أى فخامة اللغة وجلال الشعر ورفعة الفكر إلى حد جعل أسلوب الخراط موضع نقاد للبيلاغة. كان أبوللو أو أبولو عدد أسخيلوس يحمل السهام والشباب كما كان يشد الكوراس فى مقدمة أجاممنون:

«فيا أبوللو، يا سنا حياتى،

يا شافى الجراح والندوب

هذى صلاتى، فاستمع صلاتى:

«لكبح جماح الرية الفضوب

«كى لا تعدو تسج لشباكا

تخلل البحار والمدان

لترتق القتال والرمكا

وتعيى الرياح والسفان

«فيفزع الإغريق للأرباب»

لكن ديونيزيوس هو سلطان الوجود، أو صانع ناموس الكون فى الوهم والإدارة والألم. والعذاب هو المسطور فى لوح الحياة. هو الأم شديدة الإغصاب. هو العذاب الخالق أو الخلاق. هو عذاب العالم المتفرد الذى يرفضه بقمعه يحيله الأرومب الإلهى. إنه الإله الذكر والأنثى معا. بل هو إله الذرة، حرقه للشرة التى تقارب التمام وتتعب وتنجب وتضع أو تقذف إلى العالم كائناً جديداً. إنه عذاب الخلق. عذاب الإله المحتجب أو المرتدى.

كيف ينتقل أبوللو إلى ديونيزيوس وديونيزيوس إلى أبوللو؟

قلنا إن تلاميذ باشوفاس، إنجلز وروزينبرج، قالوا بسلطان الأم فى بداية الخلق وإن سلطان الأب يقود إلى الزواج الأحادى.

يحمل أبوللو الخراط حجر الزواج الأحادى بينه وبين نفسه:

«كل منا وحيد فى ذاته له أحلامه وصحكاته وشهقاته وحيد إلى الأبد، وحيد

كالمقصى عليه. ويحد لا يهتم بأحد في الهياكل، ولا يعنى بأحد. أحقاً؟ (ص ٨١، حجارة بربيلو).

يريد أبولو أن يهرب من شقاء ديونيزيوس وتماثله. وليس له إلا أن ينظر إلى لحظة الهرب من الشقاء، كما ينظر المرء إلى حلم من أحلامه القديمة. لن يتحقق بإرادته، ليس بیده هذه اللحظة الأخيرة. عليه فقط أن ينظر، صامداً، يعمل ويشهد بالضحك، ويسير بلا نهاية ولا هدف، في الجزيرة البعيدة، في الوحدة الكاملة، والصمت الكامل. فقط أفعار شولي وكينيث تؤنس. والحقيقة هي أن الآلهة المصريين هم أصل جميع الآلهة التي ظهرت في العالم بعد ذلك:

«بل الجسم الضاري الشديد كله، مكتبر بلا انتهاء على هذه الأرض التي تفكر فيها البشائر، وأحدة إثر الأخرى، ممسبة، بلا نهاية، وبلا تحقق» (ص ١١٤، حجارة بربيلو).

إدوار الخراط وثيق الصلة بجويل ثورة ١٩١٩ الذي تميز بوضع مصر في مقدمة تاريخ الأديان والأخلاق. مصر هي أصل حضارة العالم ومهدا الأول. بل في مصر شعر الإنسان لأول مرة ببناء الضمير، فبدأ الضمير الإنساني بمصر وزرع، وبها تكونت الأخلاق النفسية. ثم انطلق قلب الحضارة في مصر حوالي عام ٥٢٥ قبل الميلاد. لكن بقيت مصر المصدر الأصلي لكل حضارات الإنسانية، أصل مذنبات العالم، ومثبت نظره الضمير، والبيئة الأولى التي نمت فيها الأخلاق.

لكن تاريخ الإنسانية لا يسير على خط مستقيم، فمضراع الإنسان مع السادة وصراعه بينه وبين نفسه ليسا عشرين متميزين وإنما هما لحظتان متداخلتان دائماً في تاريخ النفس ومسار الاجتماع: «تراثيل الهارب وصندح الناس وإنشاد الصلوح وترداد الفكر وخمر الدرويش

وسقفة للمحونات الهفافة وخشخشة علب السافو والرايسو والصوابين وصندب إعلانات التليفزيون جارحة وبذينة ومختنبة، الكهريات وكراسي التخت حول هزات متلاحقة بمن راقصة تنفها موسير مصابيح الدايون وأنابيب الفوسفور والفورسنت الرقيقة حمراء وزرقاء منعكسة على مياه جامدة في برك اللطس المعتمة بالكثور» (ص ١١٤، حجارة بربيلو).

إن ليس عصر كفاح الإنسان مع المادة والقوى الطبيعية والتغلب عليها حصراً نهائياً قائماً بذاته. وليس كفاح الإنسان بينه وبين نفسه الباطنة حصراً أولياً أو أخيراً مستقلاً بذاته. فإننا دائماً في بحث دائم بلا توقف عن أخلاقنا، وغالباً ما نكون في طور التفكير.

وعلى أية حال فقد أصبح من الآراء السائدة الشائعة بين أبناء الجيل الذي أعقب الحرب العالمية الأولى في مصر أن الضمير الإنساني ولد في مصر. ويتفق إدوار الخراط عن هذا الجيل العظيم بأنه ربط الصنيع بالمصير ربطاً محكمًا لا يسمح بفصل الثيولوجيات عن الأيديولوجيات بل بين أن الثيولوجيات أيديولوجية اللون والملبس.

والأيديولوجيات نفسها متعددة الأنماط والأشكال والألوان، هناك أيديولوجية الطفوان وفصاحة الخيبة المنتزعة بأيديولوجية مضبوحة من ركاب إلهام بال وسطى الأيديولوجية للصنعة خلف شعارات هي نفسها أيديولوجية أيديولوجيات المهيب الركن حفظه الله أيديولوجيات الأمور الشيخ رعاه الله الأيديولوجيات مشطة المرافق ملوثة البحار والأنهار ضاربة بالسواد على الأرض والسماء، أيديولوجيات الحكام والكتتاب والمصحف والإنذاعات والتليفزيونات، أيديولوجيات الأعداء والأصدقاء على السواء، أيديولوجيات الحب أيديولوجيات اللامبالاة بأنواعها

الأيديولوجيات الجنسية والأيديولوجيات المنتحبة فوق كل مكان يقف عليه أصحاب السمو والفقامة والعالى والجلالة والسعادة، أيديولوجيات الصلوة الملوثة والحرافيش غبر الأصلاء، أيديولوجيات الملوك والمصاليك المغالبة على السواء أيديولوجيات الأغاني، أيديولوجيات الكتب والفن والشعر والفكر، فهي جميعاً انتهكها متمصل لكل أرباننا في الروح وعلى الأرض وما وراءها.

أما بربيلو فيريد أن يرمى حجارته، يريد أن يطلق، يريد الانطلاق، المجرى بوسع الرجلين في صحراء الصدق المحترقة المتطهرة من كل لوثة أيديولوجية. بعيداً عن كل الأيديولوجيات بما فيها أيديولوجية بربيلو المتخجرة في سبيل التحقيق بوسع الجناحين في براح السماء الطهراني الجسداني الصنيع صالحاً بكل قوة الفرخ بالحرية بالتحرر في القربال المتخجرة. وليس أمامه إلا مواجهة الهولوات والتحديق في عيني السماء دون أن يستميل حورا، فما جاء أبولو يقول سلاماً بل لحة الأحشاء، حلم الهياكل دهر وحوش الفهر.

شيء واحد لا يمكن أن يتاومه بربيلو هو سر الوحشة والصمت في صق الرمال، وقد غابت الغورية وحقت مطها للوحدة الجسمانية الشبقية المتكررة. لا أتس إلى شيء والسأم يحيل كل شيء كل شيء صمداً يبعث بدوره على سأم جديد والتدرة لا بد لها ولا نهاية طبخة، وماذا بعدد لا شيء ويمضى الزمن لمانا لا يقننى هو أيضاً لماذا لماذا؟...

أشعاع الصحراء هي التي فادت إدوار الخراط إلى طرح مشكلة الزمن، وإن نشر رواية أشعاع الصحراء بعد «الزمن الآخر» ورامنة والتنين، مع أنها كتبت في ١٩٥٩. إلا أن الصحراء هي موضع مولد مشكلة الزمن. فهل يدعو الخراط إلى نفي الزمن؟ إلى تجاوز الزمن؟



مكثدا تكلّم

لنشاط الزمن. فالزمن هو صورة متحركة للديمومة. أما الديمومة فهي غير متحركة، ساكنة. وأما السكون فهو المحصور الدائم في مكان واحد ووحيد لكنها لا تخلو من حركة، وإن لم يكن للسكون علاقة، ظاهرة في جوهره.

مشكلة الديمومة هي تعريفها، تحديد هويتها، تعيين أهدافها.

تدوم الذرة على سبيل المثال لكنها خارج الظواهر، خارج الزمان وبالتالي فالأزل والديمومة يتماهيان في الذرة.

يبقى الزمن ولا يتغير، وهو يحتوي على أبعاد ثلاثة: التوالى، الحزّان، والتحركيب الدائم بين التوالى والحزّان. وهذا التركيب هو الذى يبقى كما هو. والتوالى والحزّان هما نمط الوجود الدائم.

وبدون هذا الشيء الدائم لا يوجد ما يمكن أن نطلق عليه صفة الزمن أو صفة الترابط بين الظواهر. إذن ديمومة الجوهر هي للمصادرة الأصلية، التمثيل القبلى (عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ب ٢٣٠ - ٢٣١ أ ٢٢٤ - ٢٢٥).

غير أن الديمومة وحدها هي التي تتغير. وليس الميلاد ولا الفساد هما تغييرات ما يولد أو يفسد. التغيير هو نمط وجود الموضوع نفسه وما يتغير هو ما يبقى في مكانه، أى أن ما يبقى في مكانه هو الجوهر. فقط للثابت هو الذى يتحول. وديمومة الجوهر هي التي تتغير (عمانويل كانط، نقد العقل المحض).

لكن رؤية عمانويل كانط للزمن تجوزت. فقد نشأ منطق جديد للعلوم في أعقاب ميلاد جديد للعلوم الطبيعية منذ عشرين عاماً وبعد احتضار البيولوجية يستوحى مصدره الفلسفى من فلسفة هنرى برجسون للزمن غير قابل للارتداد إلى الخلف.

وأصبح يبدو بالفلسف أن المسألة الإستيمولوجية الرئيسية تحلى الجواب عن

الأزل والديمومة يتفان معاً الزمن. بأى معنى؟ في أى اتجاه دلالي؟ وبلى الأزل الزمنية لأن الأزل بلا حاضر، بلا قبل وبعد، فهو بلا توالى، مفزوح من المتعاقب. لكن الأزل لا يدوم لأن الديمومة علبدة، توجد في بعض من الزمن. وبعبارة أخرى الديمومة هي التي تدوم في الزمن (المبادئ الأولى الميتافيزيقية، فرنلوس، توفيف ٣، عمانويل كانط). إذن يطبق على الشيء صفة الديمومة إذا وجد في خلال الزمن وبالتالى يدوم على طول الزمن. هو الشيء الذى يبقى بعد أن يزول الماهر.

والديمومة تعارض الزمن بوصفها وجدية: تجزى وتزول (فيزياء أرسطو، ٤). تفكك الديمومة وتجزى إنها مضادة للزمن، تضع نفسها ضد معقول الزمن.

وأما الأزل فهو أيضاً تقويض الزمن. لكن هل تنصاهي الديمومة وما هو غير متحرك؟ هذا التعاضى مع النفس هل هو غير متحرك أم دالم؟

تمارس الديمومة مقاومة إزاء الزمن كما يبين ذلك في أعمال فيكتور هيجو وشكسبير خصوصاً في مسرحيته عن القيص. ويسلم أفلاطون بديمومة الأفكار أو الصور أو الأشكال بوصفها متماهية مع نفسها، باعتبارها ثابتة. (نموذج النفس البشرية).

تتزوج الديمومة في الزمن وتتعايل معه، فهي إحدى محددات الزمن، أحد

السؤال التالى: هل من الممكن أن نفسر الجديد دون أن نفتزل الجديد في الظاهر البسيط؟ وكيف لا تشير الفرضية والظواهر غير القابلة لأن تتوقعها إلى شيء غير الجهل والعرضية؟

ويعبر إدوار الخراط عن النداءات والأسئلة والهواجس العلمية والفكرية نفسها في صيغة سؤال تقريرى مباشر في أول صفحات رواية.. «الزمن الآخر»:

«كان ميخائيل يفكر، بمذاجة شيئاً ما، وصولى، أن القياس التاريخى الكروبولوجيا، ممكن، ولكن كيف يمكن سبر الزمن حقاً؟»

وبعبارة أخرى كيف الكشف عن الطبقات الدلالية للمعقبة بعد العلمية والفكرية والفلسفية لأغوار الزمن الحقيقى؟

وأما جاك مولى العالم والمفكر الفيزيائى الفرنسى العالمى المعاصر فقد بين الطبقة الدلالية الفيزيائية لقياس الزمن عبر مقولة اتساق الضرورة والمصادفة. وأضاف أندريه جاكوب العالم والمفكر البيولوجى الفرنسى العالمى المعاصر الطبقة الدلالية الإحيائية لقياس الزمن عبر مقولات جدلية مسكوت عنها في كتابه «مطلق الأحياء». ودعم موقف «الزمن الفيزيائى الجديد للعلماء برنارد ديسماتيا وإيليا بريجوجين ومنظرو الميكانيكا الكوانتية وعلم الكون العام.

وبالمطلع لا يملك إدوار الخراط نظرية في الزمن ولا منطقاً لقياس الزمن ولا معرفة متسقة فى أساليب سبر أغوار الزمن لأنه ليس كاتباً وضعباً، وإنما هو يجمع جماعاً غريباً بين الزمن والأبد، بين الديمومة الاستثنائية ومرور الزمن.

إن الزمن الآخر زمن وثيق الصلة بزمن الصوفية. فهو الزمن - المدة، الزمن الخالق، المحطور الخالق، المخفرد، غير المتحرك، الأزمنة غير المتناهية. ■



للننان زهران سلامة



لتقديم:

يُعتبر الشاعر الويلزي المعاصر رولاند ستيوارت توماس (المولود في ١٩١٣) من أكبر شعراء بريطانيا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وإد في كارديف، وتلقى دراسته في كلية سانت مايكل، لانداف، وفي كلية الجامعة بياترور. رسم قساً في كنيسة ويلز في ١٩٣٦. من ١٩٤٢ إلى ١٩٥٤ كان قساً لمانافون، مولتومري شور، وفيما بعد قساً لسانت هيوين، وتقاعد في ١٩٧٨.

أتبع أول ديوان له «أحجار الصلح»، (١٩٤٦) بدواوين أخرى كثيرة تشمل «أغنية عند استدارة الصلح»، (١٩٥٥) «زوان»، (١٩٦١) «المتحفة»، (١٩٦٦)، «لوس معنى هذا أنه جلب أزمان»، (١٩٦٨) «معامل الروح»، (١٩٧٥). نشرت له «قصائد مختارة» ١٩٤٦ - ١٩٦٨، في ١٩٧٣. يصطبغ شعره بمعمق، بغيرته بالنص بين جماعات ريفية تعيش في أطراف ثالثة حيث بعض الثقلان بها مصلون قلوب، وحيث الحياة قاسية، والمنظر الطبيعي موحش. ويبحث سكان أبرشيته من الفلاحين الذين كثيراً ما يصورهم على أنهم قارغون، متجهمون، بغلاء، وضيمو الروح، كذلك حرر «كتاب بلنجدين للشعر الديني»، (١٩٦٣) وحرر مختارات من شعر إدوارد توماس (١٩٦٤) و«ويلزويت»، (١٩٧١).

الدين والطبيعة والقومية الويلزية هي القويث الثلاثة الأساسية في شعره. ولا عجب فقد كان، كما رأينا، قساً لأكثر من ثلاثين عاماً في كنيسة ويلز الإنجيلكانية.

يختلف شعر توماس الديني عن غيره من الشعراء في أنه يضع عقائده موضع التساؤل دائماً، ويبتعد عن المسنة ولو صمد ذلك رفاقه في العقيدة. فهو شاعر مسيحي في عصر ما بعد المسيحية، عصر اهتزت فيه دعائم الإيمان الديني بعد ظهور داروين وألويد وماركس وتيتشه، وغيرهم.

ر. س توماس شاعر الخبيرة الدينية

تقديم وترجمة

ماهر شفيق فريد

إن منطلق الخبرة الدينية لديه هو ما يدعوهم علماء اللاهوت «الإله الخفي»: فأنه مستخف عن أعين مخلوقاته، لا يبدو لهم إلا لصاً، وليس لدى الشاعر أجوبة سهلة أو جاهزة عن مختلف الأسئلة التي يطرحها الإنسان. كذلك يستعصى الله على التعريف ولا يمكن الإحاطة بمفاته، ومن ثم كان ما يدرسه المتصوفة «الطريق المظلي»: ومغناه أن السبيل الوحيد لتعريف الله هو سبيل السلب أو النفي، كأن نقول مثلاً إنه لامادي، لا يمكن التعبير عنه، لا يمكن محاكاته، إلخ..

ويُضخ توماس خبرة الصلاة ليحث عميق في شعره، باعتباره محاولة لكسر الحاجز بين الخالق والمخلوق، رصعوبات التواصل بين الإنسان وخالقه الأعلى. وإيمانه كان يسير على جبل مشهود، تمهله الشكوك واحتتمالات المسكون من كل جانب.

كذلك يدرس توماس مفهوم الشر الذي كثيراً ما حوّل أذهان المفكرين لصعوبة التوفيق بين وجوده وصفات الإله من رحمة وخير. فقلنا. على حد تعبير الشاعر هيمس - «أوا لصنع الأرواح: فتحن فيه نفوس البشر لكي يرى الله مدى قدرتها على الصمود أمام مغريات الشر.

ولحن تجد في بعض قصائد توماس - كما هو الشأن لدى توماس هاردي وكهوز - إحياء بأن ثمة قوة جبارة خشوية تَسْرِفُ شئون البشر وتدير دفة الأقدار. ولكنها لا يجب أن تنتهي من ذلك إلى أنه مألوف ونحن بأن التكون تتنازعه قوتان: قوة الشر والخير. وقوة الظلام والشر. فهو في الواقع يستخدم قوى الشر استخداماً درامياً لأغراض فنية خالصة، وذلك لما يتولد عنها من توتر مع قوى الخير يمنح القصيدة ثراء درامياً وفكرياً بما يشتمل عليه من مفارقات وتناقض وأضداد.

مختارات من شعره

القديس أنطونيوس

كان القديس أنطونيوس يرى في الرمال أشكالا

تلهن،

تشكلها الرياح، مثوية، داعرة

كأفَاع ترقص.

سُمها للمر

يدخل الروح خلال عيذه الشاحبتين.

جاء القوم؛ تجددت الرقصات

على شبكة الحين، لم تكن الأجفان وأقيا

من قصف الأجواء.

طوال الليل ظل يطوف بالظلمة الباخوسية

هو ذاته: الطريدة، والصيد، والغابة.

أغنية

في كنيسة ريفية

لشخص راكع لم تجئ كلمة،

وإنما أغنية الريح فقصب، تدخل الحزن على شفاة

القديسين للجادين، جامدين في الزجاج

أو الهمس الجاف لألحجة غير مرئية،

خفافيش لا ملائكة، في السطح العالى

ويهتم ترماس بما دعاه عالم النفس
الأمريكي وليام جيمز، تنوعات الخبرة
الدنيوية، ويقدم في هذا الصدد لمؤثرين:
ففي قصيدة «القديس أنطونيوس» يتحدث
عن مؤسس الرهبنة في صحارى مصر،
ويصور التجارب التي تمرض لها في
وحدته، وكيف تمكن - بالصلاة والتأمل
والدرس والعمل الدوى - من التقلب على
شوايات الص وشهوات الجسد التي ما
فُتنت تفاليه في صومعته حتى ظليها.
وفي قصيدة «القس» - وهي قصيدة
قصصية طويلة أديت في ١٩٥٢ من
محطة الإذاعة البريطانية - يصور تهاب
قس شاب حين في إحدى القرى الويلزية
الثانية، وما صادفه من صماب، وهو
يحاول هذابة الفلاحين الأجلاف من
حول، ويحاول - قبل ذلك - أن يغالب
نفسه ويردها عن شهواتها. وتنتهي
القصيدة نهاية تراجمية بهزيمة القس
أمام قوى الطبيعة الغالبة.

ما صوّغ ترماس بين شعراء الخبرة
الدنيوية من الإنجليز في عصرنا؟ عدني
أنه - إلى جانب هوبكنز وأندرو بونج
والسوت وأودن - من أبرز شعراء هذه
الخبرة في القرن العشرين. ولما كان
هوبكنز ينتمي إلى أواخر العصر الفكتوري
أكثر مما ينتمي إلى قبلنا العشرين،
وأندرو بونج أكثر سوية وهدوءاً من أن
يجارى ترماس في صراعاته وشكوكه،
وأودن - في بعض مساحله على الأقل -
ينتمي لماركس وفرويد بقدر ما ينتمي إلى
كبرجاره واللاهوت البروتستانتي، فإنه لا
يبقى أمامنا مناس هذا لتوماس هير
إليوت. ورغم أن بعض النقاد (مثل أ.
دايسون) يرون أن توماس لا يقل شأنًا
عن إليوت، بل يفوقه من بعض النواحي،
أرى أن إليوت يقل بلا منازع أكبر شاعر
دني في عصرنا، على حين أن توماس -
رغم ذكائه وحساسيته وعمله - لا يبلغ
شأو إليوت، وإنما يقل (مع فريب لاركن
وتدويرز) واحدًا من أحسن - خمسة أو
سنة شعراء في بريطانيا بعد الحرب
العالمية الثانية. ■

كان القديس أنطونيوس يرى في الرمال أشكالاً
تلهب،

تشكلها الرياح، مطوية، داعة

كأفاع ترقص.

سمها المر

يدخل الروح خلال عينيهِ للشاحبتين.

جاء النوم؛ تجددت الرقصات

على شبكة العين، لم تكن الأجفان وأقياً

من قصف الأجواء.

طوال الليل ظل يطوف بالظلمة الباخوسية

هو ذاته: الطريدة، والصياد، والغابة.

أغنية

في كنيسة ريفية

لشخص راعٍ لم تجع كلمة،

ولنما أغنية الريح فحسب، تُدخِلُ المزن على شفاء

القديسين الجادين، جامدين في الزجاج

أو الهمس الجاف لأجحة غير مرئية،

خفافيش لا ملائكة، في السطح العالي

نرى هل أحببته الصمت؟ لند ظل راعٍ مدة طويلة.

ورأى الحب في تاج مظلم

من الأشواك يطلو، وشجرة شتوية

ذهبية من ثمرة جسد إنسان.

المنتحية

[صورة تمثال العذراء تتلعب فوق جثمان المسيح]

دائماً التلال نفسها

تزحم الأفق،

شهود بعيدة

على المشهد الساكن.

وفي المقدمة

«صليب الطويل،

دلكاً، بلا مستأجر،

يتوجع من أجل البدن

الذي عاد إلى مهد ذراعٍ عزراء

الأرض السبخة

الأرض السبخة

كانت أشبه بكنيسة في نظري

دخلتها خفيف الخطى،

وقد حبست أنفاسي مثل كآبٍ تمسك به اليد.

كان ساكناً.

أى إله قد كان هناك جعل نفسه محسوساً،

دون أن يُسمع إليه، في الألوان النظيفة التي جابت

دمعة إلى العين،

في حركة الريح فوق العشب.

لم يكن ثمة أصوات تليت.

لكن سكن أهواء القلب. ذاك كان حمداً

بما فيه الكفاية، وتخلّى الذهن

عن مملكته. واصلت السير

بسيطاً وفقيراً، بينما كان الهواء يتصدع

وينكسر على سخام كالخبز.

في الكنيسة

كثيراً ما أحاول

أن أحل نوعية ألوان صمتها.

أهنا هو المكان الذي يخبئ فيه الرب من بحلى

عنه؟

لقد توقفتُ كى أسمع،

بعد أن انصرف الناس القليلون

وهو إلى الهواء يعيد تكوين ذاته

من أجل السهر.

لقد ظل ينتظر هكذا..

منذ جمعت الأحجار ذاتها حوله.

هذه هى الأضلاع الصلبة

لبدن أخفقت صلواتنا

فى أن تنفخ فيه الحياة.

الظلال تتقدم من أركانها، لكي تستولى

على أماكن على أماكن ظل الدور محتفظاً بها

مدة ساعة.

الخفافيش تستأنف

عملها. تملأ المقاعد يتوقف.

ما من صوت آخر فى الظلام سوى صوت رجل

يتنفس، يختبر إيمانه على الفراغ، يسمّر أسئلته

واحدًا واحدًا على صليب غير مستأجر.

ركوع

لحظات هدوء عظيم،

إذ أركع أمام مذبح

خشبي فى كنيسة حجرية

صيفًا، منتظرًا أن يتكلم الرب.

الهواء درج

للصمت، ضوء الشمس يطوقنى، كما لو كنت ألعب

دورًا عظيمًا.

والنظارة

ساكنون، كل ذلك الحشد الوثيق

من الأرواح ينتظر، مثلى،

الرسالة.

لنقى، يا إلهى،

ولكن ليس بعد،

فعندما أتكلم،

ولو أنك أنت الذى يتكلم

من خلالي، يضيع شيء.

إنما المعنى كامن فى الانتظار

مرة أخرى

ما العمل؟ إنه المال القديم

وقد عاد مرة أخرى. عشب كسول،

رياح لا تكاد تفضن المياه،

طير يسبح

دائرا ودائرا. لمدة ساعة

عرفت عدن، المكان الساكن

الذى نتعشى إليه. رقدت يدي بريئة،

كان الذهن متجلبلا.

لا شيء قد تغير؛ النهار يمشى

بعمله، يراقب ذاته فى مرآة هادئة.

ومع ذلك أعرف الآن

أنى على استعداد للغمزة الماكرة

للحياة، على استعداد لأن تتسلق

أغصانى سعيًا وراء الفاكهة ذاتها

التماس

وأنا أقف فى الظل

رأيت ألف مرة

يحدث: أولاً السرقة؛ ثم القتل؟

الاغتصاب؛ الأفعال المحزنة

للبدن العمياء.

تلوت صلوات جديدة، أو تلوت القديمة

على نحو جديد، وإذا رحت أبحت عن القصيدة
فى الألم، تعلمت أن الصمت هو أفضل شيء دافعاً
لنمته بضميرى.

لست إلا أعيناً تشهد الهزيمة
الفنضيلة؛ تشهد الصغار يرادون جميلين، وأعرف أن
السرطان يكمن فى انتظارهم.

الطريق السلبى

كلا! ما حسبت إلا أن

الرب هو ذلك الغياب العظيم
فى حيرتنا، الصمت الخاوى
فى الداخل، المكان الذى نذهب إليه
باحثين، لا على أمل أن نصل أو نجد،

أنه يستبقى الفرجات [الثغرات]

فى معرفتنا، الظلمة

بين الدجوم. أسداؤه هى التى نتبعها، آثار الأقدام
التي خلفها لثوه.

نضع أيدينا فى جنبه آملين أن نجده دافئاً، نحن ننظر
إلى الناس والأماكن كما لو كان قد نظر
إليها هو الآخر؛ ولكن الانعكاس يفتتنا.

الجزيرة

وقال الرب: سأبنى كنيسة هنا

وأجعل هذا الشعب يبدنى

وأبتليه بالفقر والمرض

لقاء قرون من العمل الشاق

والصبر.

وستكون جدرانها جامدة

كقلوبهم،

ونوافذها تسمح بدخول النور

كارهة، مثلما هو الشأن مع عقولهم، وكلمات الكاهن
يفرقها

مواء الريح.

هذا كله سوف أفضله.

قال الرب: وأرقب المرارة فى أعينهم

تنمو، وشفاهم تفتيح

بصلواتهم، ونساوهم بجليل أطفالهن

على مثابجى، وسأختار خيرهم

كى يلقى فى البحر.

ولم يكن ذلك كله إلا على جزيرة واحدة

المجىء

وأمسك الرب فى يده

بكرة أرضية صغيرة. انظر، هكذا قال:

فقط الابن. ويعيد،

كأنما من خلال ماء، رأى أرضاً ملفوطة ذات لون
ضار.

كان النور يشتمل هناك،

ومبانٍ ذات قشور

تلقى ظلالها. ثعباناً لامعاً،

نهرًا حل طياته، مشعاً

من الطين.

وعلى تل عابر

كانت شجرة عارية تحزن

السماء. أناس كثيرون

مدوا أذرعهم للتحيلة إليها، كأنما ينتظرون أن يعود

إيريل مخفياً إلى أعضائها المتصالية.

راح الابن يرقبهم .

دعنى أمضى إلى هناك، كذلك قال .

الغياب

إنما هذا الغياب العظيم

الأشبه بحضور هو ما يرغمنى

على أن أتوجه إليه بالخطاب دون أمل

فى تلقى إجابة، إنها غرفة أدخلها قد بارحها لترو

شخص ما، ردهة لوصول

شخص لم يصل بعد

أحدث المفارقة التاريخية للفتى، ولكنه ليس هذا

أكثر مما كان الشأن من قبل .

الحيثيات والجزئيات

لاقدرة لها على استدعائه

أكثر من بخور العبرانيين فى هياكلهم .

معادلاتى تخفق

مظنا تخفق كلماتى .

أى لمجأ لى

سوى ذلك الفراغ، بدونه، لكل

كيانى، خلاء قد لا يكرهه؟

المجىء

أن يصلب

مرة أخرى؟ أن يصادق

لأنه يرتدى الجينز ويرى لحية؟

لم يعد الآلهة يحكم عليهم بالموت

من بعد .

نصيبهم إنما هو مع من يتجاهلون .

أظن أنه ما زال يجرىء

خلسة كما فى الأزمنة الخوالى

غير مرئى مثل تقيار أحيائى [مستطع فى علم الأحياء]

صدى لما قاله الضوء، حين لم يكن أحد

حاضراً انطباع

للعين، أسرع من أن يمكن

الإمساك به وهو ينظر، ولكنه

يؤمن به كالأزهار فى الإقليم المظلم الذى إليه نتجه .

مهاطقة

التليفون هو ثمرة

شجرة معرفة الخير والشر .

نستطيع أن نهاتف

كل امرئ عليه، خلا الله .

إذ لو فعلنا ذلك لكان إعلاناً

أنه بعيد . إدارة

الصفير ليست سوى

نفى حضوره .

كم من المرات قد رفعتُ

المسماع، أستمع إلى

ذلك الصوت للناعم الذى هو طنين التكنولوجيا

وشعرت بإغراء

أن أجرب إدارة

الرقم الكردى الذى يصلنى بالزمجرة الإلهية

عند محيط تلك الوداعة .

الميلاد

ولد القمر

وولد الطفل،

يرقد بين الغياب البيضاء
مثلما يرقد القمر بين السحب.
كلاهما يلمع، ولكن
النور من أحدهما
منتشر في الكون
كأنما بين زجاج مهشم.

حكاية شعبية

صلوات كالحصى
يرمى به على نافذة السماء،
على أمل لفت نظر
المحبيب، لكن دون
جدائل مرئية تدلّ
كى يسبقها
المؤمن،

فلأى غرض تفتح
تلك النافذة البعيدة؟
قد كنتُ

لأمتنع عن ذلك منذ زمن طويل
لولا أنى كنت أصدق ذات مرة خلال أصابعى المغلقة
خيول إلى أننى أرى
حركة ستار.

مداخل

بدأنا بالقرب الشديد.
وإذ تحركت أقرب وجدته
أبعد، حضوره
يحل محله ظل
كلما قرب النور، عظم الظل.
تخيّل عذاب

اكتشاف أنه ستر

يصغر. أئمة رشع تسرباً في مكان ما
من الذهن نستطيع أن نستوعبه؟
لا نستطيع حتى أن نقول،
مشيرين: هنا أريق الله.
كنت أومن يوماً بأنه حتى
الكائن الإنساني يترك لطخته
في الأماكن التي حدث فيها.

أما الآن فليس ثمة سوى ضوء إكليليكي ينصب في
الفرجات

التي يستطيع السر أن يتكأ فيها
مسائل أوراق اعتماد
الأحفرة الإلهية، معقماً فكرنا
كى ينطلق إلى فضائه الخارجى الخاص.

أسئلة

أعد نفسك للرسالة.
أأنت مستعد؟
صمت.

الصمت هو الرسالة.
الرسالة هي...
انتظر.

أأنت واثق؟ صدى؟
صدى صدى؟

صوت.
أكان دائماً يصاحبنا
ونحن لا نسمعه؟

ما الذى كانت المحارة تفعله
على الشاطئ؟ أنن،

تشرب إلى مالا نهاية؟

ماذا؟ صوت؟ صمت؟

أيهما جاء أولاً؟

أصغ سمعا،

سأروى لك قصة،

كما رواها لي راوى القصص.

ترى أين سمعها؟

من طريق الاستماع؟ إلى الصمت؟ إلى الصوت؟

إلى صدى؟ إلى صدى

صدى؟

انتظر

سويك: تضحية إبراهيم

[التصيدة مستوحاة من لوحة للفنان سويك تصور تضحية

إبراهيم بابنه إسحق]

وهو يمسكه من شعره

بروحية بريكة.

وجه الابن هادئ،

فيه ثقة.

والحيوان يخطر.

هذا ما يستطيع الفنان أن يفعله،

يفسر الإيمان

بإزميل رصين

والحجر المقاوم

ساكن كأفاسا

يَقْبَل.

سيدة

وإذا سألتها

وجدتها بلا اسم،

ولكن عينيها تقولان:

الماء بارد.

إنها تبلغ من العمر ثلاث سنوات

راغبة في التقبيل؛

ولكن شفتيها تقولان:

إن التفاحات مرة

هكذا

كل ما قد يمن لك أن تتخيله قد حدث.

ما من كلمات

لم تقل، ما من أفعال

لم تفعل: الخمر سُمعت

في الكأس، الجثث

اغْتَصَبت. بينما ملاك أشعياء

هنا وهناك

يطير بفحمته الساخنة.

أجل!

أزهار الطفولة

لا تعرف الذبول، ذات

عبق جميل. وقلوبنا

أصم، نرقم على اللقطة

المظلة على حديقة عدن

ولكن عقولنا

من زجاج أيضاً،

تُجمَدنا بمنظر مختلف.

التاريخ

إنه يظهر أمامنا،

وهو يعصر يديه الجافتين،

يستشهد بكتاب ننشه،

ويشويلهاور.

نقول له: غننا

مناسبات أكثر إشراقاً

والطفل قُرب البركة الساكنة

بضائع الانعكاسات.

إنه يظل بلا عزاء في عاصفته الترابية من الدموع،

متذكراً الحروب الصليبية،

وعمليات التعذيب، وحملات التطهير.

لكن الزمن يمر؛

يرتكب الزنا

معه لكي يلجأ علة

نحيبه المستمر.

صلاة

قُبرو بولير

ليس بعيداً

عن شجرة العلم.

وقبري أنا أيضاً

حيث إنى سعت وأخفقت

في أن أسرق منها،

في مكان ما على مرمى النظر

من شجرة للشعر

التي هي الأبدية مرتدية

أوراق الزمن للخصراء ■.





للقدان جورج البهري

الإيقاعات والرهوك

١٨٠ - محرقة سافونارولا، ميلاد حلمي.

إهداء:

وامصره

يا مسكن كل ألم ...

وغاية كل أمل

أهدى حديثي

وإن كان كل حديث لا يجدى.

(من وحى شعر بلاتى)

مقدمة

ف

قليل عن مسرح شكسبير، إن شخصياته وعفانيته لو عادت للحياة، لما ظهرت بصورة غير التي صورتها الكاتب، ولما نطقت بغير ما أنطقها.

كذلك... فى هذه المسرحية، فأحداثها حقيقية، وأشخاصها عاشوا على كرتنا الأرضية، ولعبوا فى الحياة أنوارهم أنفسهم فى المسرحية، وآمنوا بالأفكار والآراء التى يدافعون عنها.

ولفهم المسرحية وجب وضعها فى إطارها التاريخي، فأحداثها تدور فى فلورنسا التى كانت إحدى الممالك الخمس، التى تكن الآن ما يعرف باسم إيطاليا. والممالك الأربع هي: ميلانو-البندقية- روما- نابولي.

وكانت تقوم بين هذه الممالك حروب ونحالفات، لكنها تشكلت من إقامة نوع من الاتحاد كان يسمى بـ: العصية الإيطالية.

فى نهاية القرن الخامس عشر، كانت فلورنسا مدينة غنية.. شوارعها ومبانيها فى غاية الفخامة والرفاهية، يسكنها أباطرة الفن والنحت مثل «مايكل أنجلو» و«بوتشيللي». وكعادة المدن المرفهة... كان يسود فلورنسا نوع من الانحلال وفساد الأخلاق.

حين بدأ «سافونازولا» الوعد فى دير «سان مارك» بفلورنسا كانت المملكة تحت حكم «لوران العظيم»... وكانت المدينة قد بدأت فى الانحدار لمرض «لوران العظيم».. سوق المال يلهو، البنوك تخفق فروعها، التجارة تكسده... كانت للمدينة مهددة.. كجافى ممالك إيطاليا وكانت القوى الأجنبية مترصة بها.

مصر قارة

مسرحية

ميلياد حلمي

فى هذا الجو غير المستقر يعط
«سافونارولا»... لم يكن موهوباً فى
فن الخطابة، لذلك كان نجاحه محدوداً
فى البداية.. خاصة أن لهجة الفريجة
على أهل فلورنسا أبعدتهم عنه.

كان من الممكن أن يهوى هذا الراهب
الدومينيكي حياته كغيره من النساك
المتعبدين، لكنه.. بدلاً من الوعظ..
نجده يخبر جمهوره برؤى غريبة، ويتنبأ
بوقوع حوادث جسيمة.. لم يكف الراهب
بذلك، بل سرعان ما نجده يتدخل فى
الأمر السياسية، يهاجم البابا والفاتيكان..
ينتقد «لوران العظيم».. ويمرور الوقت
نجد نفوذه يزداد، خاصة بعد أن تحققت
عدة تنبؤات له، واتسع جمهوره..

ولتفهم الجو العام الذى وعظ فيه
«سافونارولا»، وجب علينا الإحاطة بما
كان يسود عقول العامة من جهل
وشلل.. كان الإيمان بالخرافات سائداً..
ممارسة السحر والشعوذة منتشرة..
وأحداث المسرحية تقع فى نهاية القرن
الخامس عشر، والمعروف عن
العصور الوسطى أن للشائعات والخرافات
بنهاية العالم كانت تكثر مع نهاية كل
قرن، وبذلك تفهم سير الجماهير وراه
«سافونارولا»، حين بدأ يبشر بنهاية
العالم وعودة المسيح المنتظرة على
الأرض، وبداية ألف عام من السلام..
كانت الكرة الأرضية معدة لاستقبال أى
نبي أو مدعى نبوة..

فى نهاية القرن الخامس عشر، كانت
قصة الكنيسة تشدد على عايبها، وكانت
تشدد أكثر كلما زاد الفساد فى الفاتيكان،
خاصة عندما يعلى عرش الفاتيكان
بابولت محلول، وكان من عادة الكنيسة
أن تتهم كل من يحاول إصلاح الكنيسة،
أو للتصدي للفساد السائد بالهرطقة
والكفر، وتحكم عليه بالهرق كالسحرة..
كانت للكنيسة دائماً الكلمة الأخيرة، وكان
الفاتيكان جيوش ومصالح متشعبة كأي
دولة، ولذلك فمن الصعب التفريق بين
الأمر الدينية والدنيوية.
وجدبر بالذكر أن هناك ثلاثة بابولت
تم ذكرهم فى هذه المسرحية:

سافونارولا



محرقه سافونارولا

- البابا سيكستى الرابع،

اعلى عرش القاتيكان عام ١٤٧١،
وتوفى عام ١٤٨٤.

- البابا أنوسنتى الثامن،

اعلى عرش القاتيكان عام ١٤٨٤،
وتوفى عام ١٤٩٢.

- البابا ألكسندر الثامن،

اعلى عرش القاتيكان عام ١٤٩٢
وهو الذى أصدر قرار التحريم الكنسى.
مند سافونارولا.

والتحريم الكنسى كان سلاح القاتيكان
القاسم، وكانت الكنيسة تسلطه مند
معارضيه، وكان معاه أنها تحرمهم من
دخول الجنة، وكان المحرم كنسياً
كالأبس... لا أحد يتعامل معه،
كالشيطان... يجب الابتعاد عنه. وكان
مجرد إصدار التحريم مند شخص دليلاً
على خروجه على اللاهوت وتعاليم
الكنيسة، وذلك وجب حرقه.

وأخيراً... أكتب إليك - عزيزى
القارئ - هذه المسرحية فى صيف عام
١٩٩٣، وأنتهى من كتابة هذه المقدمة
مع صوت المذباح يشندى بخبر غرب،
يقول إن طلاب مدرسة للفناء الأوروبية
ب - تولوز - يجنوب فرنسا - قاموا بأنفسهم
بالإشراف على إطلاق سفينة الفناء
الأوروبية «إريان».

نعم... لقد سمعت - عزيزى القارئ -
الخبر جيداً. الطلاب أنفسهم قاموا بإطلاق
سفينة الفناء... ويلجأ.

حين سمعت هذا الخبر، كنت غارقاً
مع الأوروبي فى العصور الوسطى، حين
كان الجهل والخرافات يسيطران على
عقله، حين كانت قوى الاستبداد تحكم
فى مصيره.

ومع الانتهاء من قراءة هذه
المسرحية، متذكر - عزيزى القارئ - أن
هؤلاء اللصبيين - الذين طاموا بهرونا
بتقدمهم وعلومهم - لم يهبطوا من الفضاء
ولا يتمتعون بنكاه خارق يفرقهم عن
غيرهم من الأجناس... متذكر -
عزيزى القارئ - أنهم كنزهم من البشر،
كانوا يعيشون فى جهالة مظلمة، ثم مروا
بمراحل التطور حتى وصلوا الى ما نلمسه
اليوم من تقدم.

وأحب أن أؤكد - مرة أخرى - أن
أحداث هذه المسرحية تمثل وقائع
تاريخية موثقة، ولم أتدخل فيها أو فى
ترتيب أحداثها إلا للضرورة الفنية.

شخصيات المسرحية

البابا : رأس الكنيسة الكاثوليكية.

ماكيا فيلى : سياسى إيطالى (٤٠
عاماً)

لوران العظيم : ملك فلورنسا .. من آل
ميديس (٤٤ عاماً).

بيير دى ميديس : ابن لوران العظيم
ورث عرشه (٢٤ عاماً).

سافونارولا : راهب دومينيكى
(٤٠ عاماً).

مجلس الولاة : من الدبلاء
والأرستقراطيين .. حكام فلورنسا.

دومينيك : راهب دومينيكى مؤيد
لسافونارولا

سيفلستر : راهب دومينيكى مؤيد
لسافونارولا.

مكتسستا : راهب دومينيكى مؤيد
لسافونارولا.

فرانچيسكو بارون : صديق سافونارولا
مدسوس عليه من قبل الولاة

فرانسيسكو : راهب فرنسيسكانى
معارض لسافونارولا.

جوانانو رونديبيللى : راهب
فرنسيسكانى معارض لسافونارولا.

فيليبو كوريزى : راهب فرنسيسكانى
معارض لسافونارولا

جنود وحرس رهبان من الدومنيكان
والفرنسيسكان، أهالى فلورنسا، أطفال
فلورنسا.

الفصل الأول

«تفتح الستارة على صوت موسيقى
وصلوات كنسية.. شاشة سينمائية
يعرض المسرح.. نمر للكاميرا بأربعة
القاتيكان حتى تصل إلى إحدى الحجرات
المغلقة حيث يستقبل البابا «ماكيا فيلى».

البابا : ماكيا فيلى... يا تحلب السياسة
الإيطالية.
عليك بحط رحالك إلى فلورنسا المنسية.
من هناك... ترسل تقاريرك العقلانية.
وتعطى نصالحك إبلاد المستبورة^(١).

حتى لا يخطروا السياسة بالروحانية.
كئ لا يجرؤوا الكنيسة إلى المشاكل
اللدنية.

ماكيا فيلى : إنه لشرف عظيم ...
إنه ليوم مقدس

أن يصطف الجالس على كرسى القديس
بطرس ويكلف علمانيا مثلى بوظيفة
الحفاظ على شرف الكنيسة.

البابا : مالك والحفاظ على شرف
الكنيسة يا ربيب الثعالب الخبيثة .. لقد
أرسلنا البعثة الرسولية

لتولى الأمور الكهنوتية ..
دورك هو تقديم الصالح السياسية
لمجلس الولاة الفلورنسية

ليحدثوا من خطر الهرطقة الدومنيكية^(٢)
الخارجة على تعاليم الكنيسة الرومانية.

ماكيا فيللى : سافونا رولا جيروم
سافونارولا .

الهايا : نعم .. هو .. جيروم سافونارولا .
ماكيا فيللى : لكنه باسم المسيح يمجّد
ويتعاليم الإنجيل يبشر

ويسمى لإقامة دولة يسوع المقدسة
ليهدى العالم لحظيرة الراعى المنتظرة .

الهايا : كفى ... يا فائد الإيمان
يا من لا يبعد إلا الشيطان

كفى ... يا بعيد البصر
يا عديم البصيرة .

ماكيا فيللى : وماذا يخشى القانونكان ؟
أن يعلن شأن سافونارولا فى الزمان !!؟

أن تصبح فلورنسا مشهورة .
ويذهب إليها الحاج من كل

المعمورة !!؟
الهايا : بل تخشى شطط هذا الحمل

الذى يدعى أنه مرسل
ويجسرو على إرسال أحد أتباعه

للدوماننيكان (٣)
لبث الحياة فى أحد الأكفان .

ماكيا فيللى : وهل حقاً أحيا أحد
الموتى !!؟

لو رأيت ذلك بعينى
لأمنت وغيرت دينى .

الهايا : بل كل ما يقدر عليه هو إمانتنا
.. من فرق المنبر يذكر سيانتا .

ماكيا فيللى : لكن .. تدبوات كثيرة
تعتقد له

إنها العذراء تظهر فى ليله كما ظهرت
لكثيرين غيره .

الهايا : بل لم توح من قبل قريحة
شطمان

لجذب السباح لأحد البالدان
مظلماً أوحى قريحة راغبنا اللطم

لجر الآلاف وراءه مسحورين .

ماكيا فيللى : لكنه لا ينادى إلا بالخير
ولا يقاوم إلا الشر .

الهايا : لو منع الشعب من منع الدنيا
لهدموا الكنائس فوق رموسنا .

ماكيا فيللى : لكنه يقدم هبة الآخرة
ويقدمهم عن الحياة الزائلة .

الهايا : لقد أفسحت لك من وقتى أكثر
مما يتسع له صدرى

انجح فى مهمتك ... وإلا
سيظهر أنصاره من اللياكين

الأرض من أمثالك الكافرين .
ماكيا فيللى : فليطمن قداسة الهايا ..

فالجهرورية منتصرة .. لا محالة
فالتاريخ لا يعود إلى الوراء

والعقل سينتصر رغم الجهلاء .
الهايا (فى غضب) : بل مهمتك هى

تعزير
الحق الإلهى لآل ميميس

حكام فلورنسا للشرعيين
ونلقى رائبك للمكرمين .

ماكيا فيللى : أيفضل البابا لوران
العظيم من آل ميميس

أكل أموال اليتامى، صانع كل خميس ..
أيفضل قداسه من لطخ يديه بدماء

الأبرياء
على اللواط بكلام الأنبياء ؟

الهايا : كفى إلى فلورنسا أيها الشقى
قبل أن ينتشر الوباء الفلورنسى

وحق الملى إن لم تأتني برأس النبى
لأحرقك من حقوقك كسبى

إلى فلورنسا ... هناك .. لديك الفرصة
لوصول علك

لجنة السماء عليك وعلى علمك .
تخفى الشاشة على صورة عريّة

ماكيا فيللى : تجرها للخيل، وهى متجهة
إلى فلورنسا، وتطو من حولها الصرخات،

ويصاحبها عواء الذئاب .. يضاه الممروح
على حجرة نوم لوران العظيم، وهو

يشرف على الموت .
لوران العظيم : استدعوا النبى أريد

الاعتراف بين يديه
عل السماء تقبلى

عله يتفتح لجراكمى .
بيير دى ميميس : أى لوران العظيم

يا أفضل أب
يا خيرة آل ميميس

أن يتقلب عليك للقرص .
فهذا أمر محترم

أما اعترافك للرجال فهذا شئء مشلوم .
ماكيا فيللى : يا مولاي .. كيف تصب

اعترافك فى أذن عدوك ؟
هل نسيت أنه هاجمك

من فوق منبر كنيسةك ؟
بيير : كنيسةك التى بدتها بحر أموالك .

لوران العظيم (بصموية) : أشرت قائم
.... لامحالة إلى بقس بلا خطايا .

بيير : لكنه يسمى يا أبنا
أن يعطى الملك للحفاة ..

إنه يريد إنهاء حكم الصفوة
ويدعو لتسليمه للرعاع الجهلة .

ماكيا فيللى : لماذا لا نستدعى الأخ
دون جينو التقى

منظم اعترافاتك الأمين،
كاتب أسرارك الراعى ؟

بيير : أو الأخ ماريانو دى جينزانو
القصيح

واعظ فلورنسا العظيم ..
بدلاً من هذا المسخ الحقير الهيئة

الذى يتكلم لغتنا بكثرة .
لوران العظيم : قلت أريد أساً تقياً

لا أريد سارقاً أو لوطياً .

محركة سافونا روبا

ماكيا فيللى : وما فائدة الاعتراف،
لنفس كشفت الأسرار

ألا يكفى حفظ الكرامة، وترك الوهم
للصغار؟

لوران العظيم : لخرس يا عديم الرحمة
... يا متحجر القلب

يا من لا تحمل نفسه ثقل أى ذنب
سترى حين تهزم كيف يزيد العيب
وستفرغ من منظر الدود يخرج من الكبد
ساعها سيظهر كبرياؤه الإنسانى الزائل
وستشتاق نفسك لوجود غير وجودك
الباطل.

ثم مرجها حديله لآله،
يا ببير ... لقد تمت فرحى
فى الدنيا حققت كل مقصدى
بموتى ستصبح ملك فلورنسا
وأخوك قد أمضى كاردينا لا فى الرابعة
عشرة

بالأموال اشتريت له القبة الحمراء^(٤)
وانتزعزت له القلب بالخداع
لقد كسبت الدنيا الزائلة ومن بدرى على
أسرق الأخرة.

ببير : لكن باعتراك بين ديوه
تضعتا جميعا تحت قدميه
إنك تزيده قوة وترفعه شأننا
وتعقد مهمتنا وتضعنا هوانا
بذلك تضعه على قمة فلورنسا بدلا من
إرساله لنهايه سجونا.

ماكيا فيللى : أى هدية مسممة؟
أى مملكة مقسمة؟
أى سفينة هائلة فى بحر السياسة
للهائجة؟

تتركها لابنك الفر بعد أن تكسرت
أجحتها؟

لوران العظيم : بل ان اصدرت إلا بين
يديه فى فلورنسا ...
الله لا يسمع إلا إليه.

ماكيا فيللى : يا لوران العظيم ... يا
فاتح الممالك ...

هل تظن حقا أن الله يظهر لهذا الناسك؟
برق أو عاصفة يهبطان على قبة كنيسة
شئء طليعى يحدث كل مساء وكل
صبيحة

وذازال بولونيا ليس أول ولا آخر زلازل
وموت البابا شئء قد يخطر على كل بال
لوزعم كل منظر كوارث أنه كلام
عزرائيل

لناصنا فى تخاريفنا بنى إسرائيل.
لوران العظيم : بل له كل مظاهر
التقى والقدسية

لا بنام الليل ويسهر للفجيرة
ويكلف نفسه من العمل بأشقه
يلبس الخيش ويفسل أقدام قربانه يخدم
على المائدة وهو العلامة
ويكسر شوكة جسده دون هوانة.

ماكيا فيللى : منذ عكلت أدرس حالته
الفريدة ..

لم أجد سببا سوى كرهه لهيكله الحقيرة
وحين بحثت عن سبب رفضه لحياتنا
المثيرة

لم أجد سوى أنفه الكبير وحواجه الكثيفة.
لوران العظيم : أنت تبالح يا حديم
الإيمان

يا من تقس كل شئء بالميزان
كيف لمالك أن يفهم أسرار الإيمان وهى
الإيقان بأمر لا ترى بالعنان؟

من حبه لله لم يرتبط بأمرأة
من أجل للسور هرب من عالم الشهونة.
ماكيا فيللى : أسرار الإيمان أكتشفها لك
إننا

وإن كان القدماء قد كشفوها من قبلنا
راهبك أغرق نفسه فى عالم الإيمان بعد
أن رفضته أخصان للشيطان
وقرن الزواج من الكنيسة
بعد أن صدته امرأة جميلة

لوقيلته ، لاودوميا ستروزي، فى شبابه^(٥)
لما هجر العالم ناقما على لذاته

لوقيلته ولو مرة لوجد فى أحضانها
الجنة

وكيف لها أن تحتضنه؟
وحواجه تهبط حتى عينه !!

لوران : ما حكاية .. لاودوميا، هذه؟
«صمت»

لوران العظيم : أجب يا وارث عرش
فلورنسا

يا من تعرف دبيب النملة.
«صمت»

كيف ستصرف أمور رعاياك؟
ومعرفة أسرارهم أمر ليس منه فكاك.

ببير : كل من يعرفه يؤكد باستمرار
أنه يصوم طوال الدهار

بنام على حشية رقيقة
ويلتحف بخرقه صغيرة ..

وحين درسا شعره
وجذناه يتطلع لور القلب وحده

ولا يطلب من لقصة أو ذهب
بل كل حبه يذهب للرب

واذينا كذلك ما ثبت بالإبداع
أنه قادر على الاسترقاع^(٦)

وأن هالة القديسين اللدرائية
تحيط برأسه بشفاقة

بل إن هناك من أكتوا وهم واتقون
ومنهم شهود عيان كثيرون

أنه كان يطير فى الهواء
وأن النار تسكه ككل الأنبياء.

ماكيا فيللى : لو نطق أمامى جاهل
بهذه الشرافات

لما تعجبت بما قال من مهاترات لكن ...
أن يردها وارث العرش بهمة فقد فشلت

فى المهمة ...

لقد تسلل اللعين إلى قلوبهم
واستغل الدين ليوصلهم.

بيير : لكننى لا أصدق شيئاً من هذا
الجنون
لا أصدق شيئاً مما يقولون.
ماكيا فيللى (لنفسه) : العقل سينتصر فى
النهاية.
العقل سينتصر فى النهاية.

لوران العظيم (متعباً) : سأترك لكم
الدنيا المسعدة.

تماماً كما وجدتها
وعليكم حل أنلأها ما أنا أنا فرأى حلها
والى سافونارولا.

بيير : هاهو قادم يا أبناه.

«يدخل الحاجب معلناً قنوم زائر»

الحاجب : المبعوث البابوى يريد أن
يباركك...

ويُرسل تشفعاته إلى السماء تصاحبك.

لوران العظيم (صارخاً) : لا تدعه أبداً
يدخل مخدعى.

أفضل أن تصلى عاهرة على جثتى
لو كان للراهب الدومينيكي فضل
«السبقان» غفى كشفه لفسق عصاة
الثائكان اللئى لا تنفذ إلا أوامر الشيطان
فتبيع صورك الغفران
وتسلط سيف الهرمان
لوطى ينتخبونه زوراً (٧).

يحابى أسهارة ويشن على حراً (٨)
ويقتل لئى جوليان فى مؤامرة (٩)
لا يهبط لنداعتها حتى للردان.

ماكيا فيللى (ضاحكاً) : كذلك انتقم
منه بأموال.

وتجاوزت الجميع بدهائك واشترت لابتك
ذى الأربعة عشرة قبعة الكرادلة وثيابهم
الملونة.

بيير : لقد انتهى خصامك ...
بموت عدوك سيكسلى الفاسق.

لوران العظيم : مات وجاء بعده من
باع له صوته دون حياة (١٠).

مات السحافلى وجاء بعده سارق ..
وبالنه من وباء

كأنه وأبته على اللجنة وكيلان
ولذلك أقاما بنكا للغفران

ومن يشتري أسهمه للمائة
يضم بالجنة السماوية

مهما كانت خطايا الدنيوية
وكل من يدفع أكثر

.. يسرق أكثر...

ويظلم أكثر

... أهو الله أم الشيطان

يترجع على قمة الثائكان !!!

بيير : لن نخسر شيئاً يا أبناه

باصطحاب بركات الأولياء.

لوران العظيم (غاضباً) : بركات وغد
يشرفى الدنيا فساداً.

للمهر والفسق غدا هو رمز أثمرت له
الأرحام سنة عشر

لا يعترف إلا بالدين للكبوة.

«يدخل الحاجب معلناً قنوم سافونا رولا»
الحاجب : سافونا رولا ... واعظ دير

سان مارك.

**«يدخل سافونارولا مترجماً فى ثياب
الدير الحمراء الصالحة» يجيل البصر**

حواله متعباً.

سافونارولا : ما كل هذا اللتر؟

ما كل هذا الذهب؟

ما هذه الزفاهية!

واللوحات الشبية!

ما هذه التماثيل المارية!
وثلك النهود الرخامية!

و ... و ... المزخرات المرمرية !!! أهى
«فيلوس» تسكن هذا القصر؟

أم كويويد» يشعل أهواء النفس

فى كل ركن من أركان هذا النزل؟

بيير : ماوكتا الحبيب لوران العظيم

وقد سكن منه القنوس اللقيم

يبغى الاعتراف بين يدك

ولا تنس فهو مشيد دير سان مارك.

سافونارولا : عجيبة هى الحلة الإلهية

التي طمست بالنقوس المائلة الملكة

علمهم يلمسون تفاعله الحياة الأرضية.

لوران العظيم : أيها القديس ... أيها

النبى

يا من تكلم بصوت الطى ساعترف

أمامك بكل خطاياى

عل السماء تقبل منائى.

سافونارولا : قبل قبول الاعتراف أجب

على أسئلة ثلاث

ولا تحاول خداع الشخص

فهر بخبايا النفوس يعرف.

إذن !!!

فهو بكل شيء عارف

ويخبايا النفوس مدرك.

لوران العظيم : أخرس يا إيليس ..

أسأل يا قديس.

سافونارولا : هل إيمانك قوى؟

لوران العظيم : قوى وثابت.

سافونارولا : إذن فأنت تعرف أن الله

حق

فهل ترد الأموال التي أخذتها دون حق؟

لوران العظيم : نعم ... سأرد كل ما

أخذت

ورثتى سيعدون كل ما سرت.

محكمة سافونارولا

سافونارولا : حسنا : هل ترد للشعب كرامته؟

هل تعيد له جمهوريته؟
لوران العظيم : وما دخل ذلك فى الاعتراف الكنسى؟
أرجل دين أنت تسأل أم سياسى؟
سافونارولا : وكيف تريد الذهاب الى السماء

وبذلك ملتفتان بدماء الأبرياء؟
كيف وبيوت فلورنسا ملوثة بالعوانس بعد استيلائك على بنك العرائس (١١) ومنذ استيلاء عائلتك على الحكم يمانى الشعب كل صور القهر والظلم.
لوران العظيم (متألما) : هل أتيت لتكفر عن ذنوبى الروحية

أم لتحذتنى فى الأمور السياسية؟
ماكيا فيلى (لوران) : لكن... حين تـ

أمام الرب
إن يشفق لك ملك أو لقب فقط أعمالك... حسناتك وسيئاتك فأسرع.. قبل أن يدخل ميزانك!! اطلب فوراً إعادة الجمهورية فغز بمتج اللجنة السامرية

بيير (سارخا) : هذه مؤامرة... هذه مؤامرة.

ماكيا فيلى : بل هى الطريقة الوحيدة لخلاصه

سافونارولا (لوران) : أحب.... هل تعيد الجمهورية؟

بيير : وما دخل الأمور السياسية والدينية فى الاعترافات الكنسية؟

ماكيا فيلى (لوران) : سافونارولا معه كل الحق

فاذا أردت أن يسامحك الشعب فأعد فلورنسا الجمهورية

وكون مجالس الشعب الديمقراطية.. بذلك تصعد روحك طاهرة

من كل الخطايا مبرأة.

بيير : هذه مؤامرة... هذه مؤامرة
سافونارولا : أحب... هل تعيد

الجمهورية؟
«صمت»

سافونارولا : أسأل للمرة الأخيرة قبل نهائى

هل تعيد الديمقراطية ليلادى؟
«صمت»

سافونارولا : من السهل دخول جمل من خرم إبرة

على أن يدخل غنى ملكوت السموات
«يخرج ويظل صوته يردى على المسرح».

من السهل دخول جمل من خرم إبرة على أن يدخل غنى ملكوت السموات.

«يبادل بيير نظرات السعداء مع **ماكيا فيلى**، ينظران فجأة لى **لوران العظيم** الذى تصدر منه آهة ثم يسلم الروح.. يسمع صوت سافونارولا من الخارج بينما يجرى **بيير** نحو يديه محاولاً سد أذنيه كي لا يسمع صوت «سافونارولا».

سافونارولا : من السهل دخول جمل من خرم إبرة

على أن يدخل غنى ملكوت السموات.
بيير : أعذك... يا من مت متمسكا بالحق الإلهى

أن أخذ طوال عمرى ذكرى أبى وأجدادى

سيبقى آل ميخيس على فلورنسا مالكين وسيظل الشعب أبدا للضرائب دافعين سيبقى الحكم فى يد الصفرة والنبلاء

والويل لمن يعترض من العامة والوغوا. **ماكيا فيلى :** بل غير الحال فى الترو

واللحظة

قبل أن تصنع من يدك للفرصة أسرع فاجعل الشعب حليفك

متجده فى الأوقات العصيبة نصيرك. **بيير :** اغرب عن وجهى يا مستشار

السوء فلان ترى ديمقراطيتك أبدا الصوة ما أنت إلا سياسى فاقد الوعي

تماما كراهنبا الذى يحلم بالوحى لن تكون أبدا فى فلورنسا دولة ليسوع

ولن يعثر فى حياتى شأن لرعا. **ماكيا فيلى :** بل جمهوريتك ستكون جد مختلفة

عن أحلام يقتله وهلوسته مبعدة من «روميلي» (١٢) تأخذ خيوطها العريضة فتعيد لشعب فلورنسا أمجاده العتيقة

فالشعب يرقى للعائلة والقانون والولاة فوق الحق يصعدون.

«صمت»
خلص الشعب من تسلط النبلاء الفاسدين..

والإقطاعيين فاقدى الشرف والكرامة .. ناشرى الفساد والرشوة .

لقد انتفأ فيهم كرم النفس العتيد وتجادل بين متلوعهم الوريد

فأصبحو حتى من الخدمة العسكرية .. يتهربون

ويحين يرى الشعب عودة الديمقراطية ويسترد الحرية

وتصبح المواطنة مساواة ولخاء ولكل أمام القانون سواء

متعد لتشل فى نفوسهم حب الوطنية. **بيير :** يالك من حالم بل أفضل أن أكون

بظالم هل تريد أن تجرد الحكم من ألوهيته؟

وتسأل كل جاهل عن رأيه؟ وتستغنى كل عالم فى علمه؟

وكل متفلس فى فكره؟

سيصبح الحكم كابوسا والكرسى نعشا
والملك طرطورا.

ماكيا فيللي : بل الديمقراطية الحقيقية ..
هي تسليم الأغلبية برأى الأغلبية
فدع كل مواطن يبدى بطلوه
.. وكل مرجل يفت بذاره .

بعدها ... سيطلق الجميع للعمل فحين
يسلمون مصائرهم لكراضين ولخدمة
الوطن بأرواحهم مستعدين فالحرية ..
الحرية هي وقود للشعوب مشطلة لهمم
صاعدة القمم
مولدة الجفريات
خالقة العظماء

هي .. هي سراج القلوب -
بيير : بل بدونها الحكم أمضى
نظام .. طاعة .. ولاء أمضى .
ماكيا فيللي : بدونها .. بدونها تكتظ همم
الأجبال

يسكن الإحباط النفوس ويخبئ الأمالى
النفوس
تنتشر البلاده
تكثر الولاده
وتزل على الأمالى غمامة تسمى
الأيصار

بدونها .. يعم الظلم والحرمان
ينتشر الخوف .. يهدم الأمان
وتسعى كل نفس الى أمانها
ولا تقدم خوفا من مهلكها
بدونها يسود مدينتك الذئاب
من محترقى السياسة والدماء
وفرق كل مصلحة يترعب
لسان مصول بالسلم مشيع
يقفل كل صاحب موهبة
ويبد كل محاولة معرفة
والأسم إن لم تتجدد دماؤها
تتسم أورثتها
تتسد شرايينها

ويثق بوم الفساد فى سمائها
بدون الحرية

بدون الديمقراطية
أن يبقى سوى اللسان المصقول
بيت سومه فى آذان المسلول
لا يتطور شيء إلا رصيده

ولا يرتفع إلا كرشه
انظر ... سجد فى مملكة فينيشيا، قوة
والارتقاء بمدينتك لا يحتاج إلا خطوة،
رد الحرية لشعبك ..
تدر ظلام تاريخ أمك .

بيير : كيف تطالب بحرية للجهة
والفرغاه

لشعب لاه .. لا يبقى سوى الاستمناح
فى اللجل برضائهم غارقين
ومنه لا يريدون يتخلصون
يرجمون أول فاكل بالحق
إذا طالبيهم بإعمال العقل
ويحسمون أول خطيب يقودهم إلى
الضميض

يصفقون لكل من يمن مشاعرهم
ويهللون لكل من يثير عواطفهم .
ماكيا فيللي : هذه هي طبيعة الإنسان
ناكر للجميل، غير مستقر، جبان محب
للتظاهر، حقير وأثالى .. مذاق، جشع،
طماع، وهوائى

وإن كان لا يملك من الصفات ما يكفله
يحكم نفسه وتدبير شلونه
ففى للتعليم والتربية
طريق لتهديب العقول المتخلفة ومنهاج
لصقل النفوس المسفة

ما هو جدير بإكسابه أفضل المكاتب
بل هو ذورك أن تنقذهم من ظلام الجهل
وترفع عن عقولهم سقافة الأباطيل
فأصدر القرائين الوضعية لتغيير النظم
للتعليمية

درسهم تاريخ أجدانهم الأفاضل
من أبطال الرومان الأوائل

الذين سادوا العالم قوة

وقالوا للجميع علما وصحوة

زمن كانت العائلة القلورية

ترضع ابنها بمبادئ الديمقراطية وتعلمه
أن سمائه الفردية

من سعادة الوطن المغنية

وأن من يستدع المرزقة

يسلم بأن كرامته مهدرة

ويضوهم للقتال بحمية

فى سبيل كرامة الجمهورية

هكذا عاشوا فى سلام أكثر من ٧٠٠ عام

وبنوا أعظم حضارة

لل البشرية سبقى منارة .

بيير : هل تريد على أن أتبع برنامج هذا

البحال ؟

الذى يقوى العامة باسم الدين ...

هذا محال .

لو أعلنت الجمهورية

سيقولون : انتصر سافونارولا .

ماكيا فيللي : أورثهم فضائل أجدانهم

قبل أن يفتدوا خصالهم

وإن لم ترد إليهم حريتهم

سيجدونها

فى خيالهم

سيمسرون وراء كل دجال ويستسلمون

لكل صاحب مقال

فهم للغلاص يأملون

وللموت فى سبيله مستعدون .

بيير : أى خلاص وأنت تعرف

أن النفس البشرية

هما هذينها فى

على طبايعها لا تتخط

ولأوهائها تستسلم وفى مستكف منعها
تجرف .

ماكيا فيللي : السعى وراء البساطة
والسهولة

محركة سافونارولا

لا يقدّر إلا إلى المهالك والخطورة
فالمساسة يجب أن تدبّع ممارسها الفئان
هذا الإنسان
الذى لا يرضى بالمهوان
الخاصة للإغراء والمتعرض للأهواء
وأولما كان الإنسان
... فى أى لحظة وكل زمان ليس هناك
أمان.

بيوسر: هذا الطريق مسعب بصراحة
واتباعه يقضى على كل راحة.
ماكيا فيللى: دون ذلك النوم والسكون...
الركود ثم الزوال فالصراع بين المقتل
والغفيرة

بين الإرادة والسليقة ولا شيء غير هذا
الصراع

مهما سبب لنا من صناع
هو الذى يجعل الإنسان إنساناً
هو الذى يجعل الإنسان عظيماً ويشحد
قوى مواطنيك للوقوف ضد الأهوال.

فمنصحتى الأخيرة
قبل أن تخور الزئيمة أطلق عنان جوادك
حرر إنسان مدينتك

فمجلس الولاية بك مريض
والذئاب كل منها لعشك متحفز ولصغر
ملك سيحرك الطامحون ولقلة تجربتك
سينشط المناوون.

بيوسر: سأجمع مجلس الولاية
سأجمع مجلس الحكماء.

ماكيا فيللى: بل انتد القرار فى التو
واللحظة

قبل أن تصنع من يذبح الغرضه.
بيوسر: أتركى... سامكي بجانب الحبيب
عله يرشدنى... ويثير لى الطريق.

ماكيا فيللى: لا تبحث بين الأموات عن
حاكم

بل انظر للماضى والتاريخ وتعلم للذنر
للخلف بحسرة هو ذاء

يقتل مستقبل الأمم وليس له دواء.
«يدخل الحارس ويعلن قنوم مجلس الولاية
الذين يدخلون بسرعة وقلة احترام المكان
ويصيحرون الواحد بعد الآخر وسط
علامات القوف على وجه ببيير، والحسرة
على وجه ماكيا فيللى».

الولاية: مات الملك... يحيا الملك
مات الملك... يحيا الملك
مات الملك... يحيا الملك.

«ستان»

الفصل الثانى

«يسبق رفع الستارة ترتيب وموسيقى
كلاسيكية كسبية، عند رفع الستارة تظهر
الشاشة السينمائية وسافونارولا يسط بحمية
فى أهل فلورنسا».

سافونارولا: تروبا وأهل فلورنسا فهلاك
العالم قريب، تسألوننى عن العلامات...
إنها كثيرة واضحة، شرور الإنسان
وجرائمه، الشيق والفسق، الدعارة

ومعاشره الظلمان، عبادة الأوثان وحب
السحر والتكليم، رجال الدين الفاسدون،

اختفاء القنوة وسيطرة المفسدون، اخفاء
القديسين ولعدام الإيمان، انهيار القيم

والمقدسات. ولا بد من تجديد الكنسية (١٣)
المقر البابوى فى هلاك، للكنيسة مليئة

بالمشعوذين والقوادين وللشواذ، للنصوص
والقتلة يسيطرون على المناصب لطبا،

الفقراء والأرامل واليتامى دون مساعدته.
وقد ظهرت لى الكنيسة كعذراء مستحبة،

رأيت حيرتها وسألتها:
.. أين علماء الإيمان والقديسين

والشيوخ؟..
فاندتنى من يدى إلى منجى.. كهف فى

جبل... وأرأيت الجروح والاصابات فى

جسمها من آثار عض الكلاب والمقارب
وتعقبات الشيطان... سألتها:

.. من الذى جرحك؟
أجابت قائلة بأنها الفرشة العاهرة

المتكررة. فقلت لها:
.. سأقضى لأجنتها.

فصحتى ألا أفعل ذلك، لأنه لا أهد
يستطيع فعل ذلك.. ثم طلبت منى أن
أبكى وألا أحدث أحدا عن ذلك.

«ترتفع صرخات العامة وتحببهم
وتأوهاتهم».

وأحذتكم بكل ذلك بأهل فلورنسا لأن
رأى تؤكد أن مصيبة ستحدث للكنيسة

وإيطاليا. وسأقرأ النصوص بدقة لتأكيد
هذه الرؤية والنبوة (١٤).

وسأحذكم عنها فى الوعظة القادمة....
و....

«تخفى الشاشة.. يضاء المسرح على
قاعة الاجتماعات فى قصر الولاية حيث

تسود الغمامة والأبهة الغنى الفاحش»
الوالى الأول: لقد زاد نفوذه بشكل

ملحوظ
الجهامير تنبته منومة

الآلاف تسمعه مسجورة
الكنايس تملئ عن آخرها أينما يروح.

الوالى الثانى: إنه يهاجم اللاتيكائن
ويهدد أملاكنا

اليوم تكتفح عين المعدمين
وغدا تسمع ثورة الجائعين

إنه يصعب البسط المقدس الذى عليه
تقف امتيازاتنا.

الوالى الثالث: بل هو يدعو من كل
قبة للتقوى والصلاح

يحارب للنسق والعار
يبدد بالنساد وسطوة المال

لو مكانه لأقام فى فلورنسا مدينة الفلاح

الوالى الرابع: بل يجب أن نمكله من عقول الناس وقلوبهم فيصحبون فى يديه لجة ونحولهم إلى قوة ونستظلمهم فى التخلص من آل مهندسو ويطشهم

الوالى الخامس: تمقلوا بأصحاب النفوذ، كيف ينقصكم الذكاء.. فاستغلل الدين غير مباح دعوه مدفوناً فى المصباح لو فكرنا لتحرر المارد وقتدنا السيطرة على النعماء.

الوالى السادس: بل دعوه يمشى فى طريقه إلى آخره مادام يهاجم أعداءنا ويخلصنا من مزامهنا وحين ينقلب صندنا نرسله إلى بارئه

الوالى الثالث: لو أعلننا نبرته لناقصنا روما شهرة ولجذبنا السباح الجاهلين والمرضى الواهمين ولا نتمصت حمارتنا وازدادت مدينتنا ثروة.

الوالى الأول: هذه لصة خطيرة لانضمن عواقبها.

الوالى الخامس: مارد سطلقه وتبقى تحت رحمته

الوالى الرابع: بل مخلصنا من بطش روما وآل مهندس.

الوالى الخامس: ماكتب على عقل الجاهل كالوشم.

الوالى السادس: مم نخاف ولدينا العدة والسلاح؟

الوالى الرابع: لنتركه مادام يعمل فى صفنا

وحين يغير اتجاه رياحه أو يكسر لنا من أنيابه نفرق السفينة ومعها رباتها

الوالى الثانى: الشك كالطاعون .. حين يسرى يذمر.

أندرى عن أى سفينة أنت تكلم؟

لو غرقت لما تركك الشعب تممر.

الوالى الرابع: لكنه لا يهاجم الدين، بل الفاتيكان.

الوالى الثانى: وهل يفرق الجاهل بين الاثنين؟

الوالى الأول: لقد فرق للعين المدينة إلى قسمين وهاهر يقسمنا ويشوش فكرنا لصوت على دق علقه غير آسفين.

الوالى الثانى: يجب قطع لسلاله السليط.

الوالى الأول: لو تركناه لقامت ثروة أمليه.

الوالى الثانى: لو تركناه لأفسد علاقتنا مع روما.

الوالى الرابع: بل توجه تكبواته ونحد من خطره.

الوالى السادس: لنستخدمه فى التخلص من آل مهندس.

الوالى الرابع: لنصوت على تركه مادام يعمل لصالحنا هذه فوالتى (١٥) ..

الوالى الثالث: أنا موافق فهو مرسل السماء هذه فوالتى

الوالى الأول: أوافق قمدينتنا لنقصها الإثارة هذه فوالتى ..

الوالى الثانى: أوافق كرها للثانيكان

وقصاده . هذه فوالتى ...

الوالى السادس: أوافق فقذيفة مدفع تهدم مديره، هذه فوالتى ...

الوالى الخامس: أوافق رغم المخاطر فالغنية كبيرة، هذه فوالتى ...

«يرفعون كنوسهم ويحتسون الخمر مهالين صائحين الواحد بعد الآخر».

«والى»: هيا يابنى ... أصلح ظرنا ساء.

«والى»: هيا يافنى حارب روما.

«والى»: هيا خصلنا من بيبردى مهندس

«والى»: هيا ... أصلح الأرض والشعب.

«تخفت الأشرار تدريجياً ويظهر سافونا رولا على الشاشة بعد أمام الألف».

«سافونا رولا»: ... وقد خلصت من تأويلاتى أن غضب الله سيحل على شعبه كل مرة يسود الانحلال بتحريمه من الأشرار ورجال الدين المخلصين، وكلما تفلن الشعب فى الخطيئة تخلى عنه الرب وترك أمره لحكومات منحلة، وكلما تفلن رجال الدين فى الفساد اقترب يوم الهلاك واليدينونة. ولم يعد من حقى السمكة، لأبد أن أتكم، فسوت الله الذى يصلى ورسائله التى أنسلها تطلبلى بذلك، وقراراتى تؤكد أن الله لم يعد يخص الكنيسة برحمته لأنها تنفخ فى الخطيئة، اختفت القدرة وضاع الدين الحقيقى.. كل ذلك بسبب عدم احترام الكتاب المقدس والصروب التى لا تكف بين المسيحيين لكن الكنيسة لن تدمر إلا جزئياً مادام الإيمان باقياً فى بعض القلوب الرحيمة.

وكيف لا يعاقب الله الكنيسة وقد استسلم القس لحب المال؟ كيف وهم يوجهون أولادهم ونويعهم لدخول النير، ليس حبا للعبادة، بل للقوائد المادية التى تصود عليهم والنفوذ الذى تكتسبه عائلاتهم؟

كيف والعائلات الموسرة تذبح الذبايح وتوزعها على الفقراء، ليس من أجل القديسين، بل للافتخار والتباهى ببنامهم؟

كيف لا يعاقبهم والكرادلة يتجاهرون

محرقه سافونارولا

باللاهوت ويبيعون خدماتهم وتوفدهم لمن يدفع أكثر ١٢ كيف لا يحل غضب الله وأصحاب النفوذ يفرقون الفقراء في المضارب، بينما يتهربون هم أنفسهم من دفعها ١٣ وهل رأيت كاردنالا لا يزيد عمره على أربعة عشر عاماً ١٤

أقول لك يا أخى: إن غضب الله لا بد أن يحل، لقد تكاثرت العلامات، هأنتم قد شاهدتم ما حدث في الخامس من أبريل عام ١٤٩٢ حين هبط غضب الله - كما رأيت في منامى - على قبة كنيسة، «سانت مارى». وإذا كان الرب قد ساد نفوسكم لعلامة صغيرة كهذه فمأذ سفلتون حين يحل الغضب الكبير ١٥ «نواح وصراخ... عويل يطمر من آلاف الحناجر».

هل تتذكرون زلزال بولونيا عام ١٤٥٧ الذى أرسله الله لتأديبها وجعلها تطلب الرحمة وتحرم على نفسها أكل اللحوم وتصوم لمدة ثمانية أيام؟

هل تتذكرون موت «وران العظيم» الذى رفض التخلي عن قسوة قلبه ١٦ ماذا أفادته أمواره؟ هل تتذكرون موت البابا «أنوسنى الثامن»؟ ماذا استفاد من أموال بنكه وانحلال أخلاقه؟

احذروا لأن سيف الله سيضرب على الأرض، لقد رأيت رؤية سأخبركم بها بافلورنسا، لقد رأيت صليبين:

أحدهما أسود مسلط على روما ومكروب عليه: «صليب غضب الله»، والثانى ذهبى يطير فوق سماء القدس... وحول الصليب الأول تتجمع كتل من الدار والسيوف وتهبط كالأمطار على روما، وتقتل آلاف الخطاة ولا تصيب المؤمنين، والصليب الثانى كان يعلو كالذهب وحوله جو صاف وسماء زرقاء، ورأيت

مكتوباً عليه «صليب رحمة الله» وكل الشعوب تقبل نحوه لتقبله وتصبح له... مجداً لله.

«تصرخ الجماهير: هلاويا... هلاويا... هلاويا».

وهل أخبركم برؤية ثانية ١٧؟

«يرتفع الصراخ والذهيب»...

رأيت بكاً مملوءة فى السماء تحمل رؤية كتب عليها: «ديونة الله عادلة وحققة». وكان صوت الله يندى فى السماء قائلا: «سيف الله سيهبط قريباً على الخطاة». ورأيت الملكة تهبط حاملة صليباً وأوليا بيضاء يرغضها كثيرون رجال الدين والخطاة ويهكمون عليها، بعدما... بعدها... أمطر الله الأرض بسيوف معانا العرب والطاعون والمجاعة، فهلك كل من كان لا يحمل الصليب ويرتدى الأثواب البيضاء.

«صراخ... نحيب... تشنج».

هذه هى الرؤية التى أوحى بها الله لى... إنها ليست تأملات وتفسيرات من الكتاب المقدسة وإن كان الكتاب المقدس هو أصل كل رؤية.

..... وقد حان الوقت لكشف لكم عن الرؤية العظيمة بعد أن أذن لى للقدس بذلك... هل أنت مستعدة بافلورنسا؟... حسناً... رؤيتى هى أن هناك سيفاً مسلطاً على سماء إيطاليا وخاصة على فلورنسا، لأن الله يريد توبختك بافلورنسا...

«صراخات رعب وذعر بين المستمعين». كثرى عن خطابك بافلورنسا، لأنه ليس أمامك مخرج آخر سوى الخلاص والتوبة، ارتدت النجمة البيضاء لأنه مازال الوقت متاحاً... غدا سيكون قد فات الوقت... «وإن جاءكم صوته فلا تقسو قلوبكم».

«أصوات هيستيرية ترتفع وسط الجماهير... ذعر وخوف... صراخات وأناث توجع... العشرات تهرب من الكنيسة مرعوبة».

أواه بافلورنسا... المجد لله لأن سيفه سيضرب قريباً، لا تقل يا أخى إنه سيضرب بعد خمسين عاماً، الضربة فريية صدقنى... لو صدقتنى يا أخى لن تضار بشئ وسيكون خلاصك، لكن لو رفضت تصديقى فسيكون هلاكك... وكل هذا لن أذكر لك تاريخاً محدداً حتى تسبب الآن... اللحظة... عد لحظرة السيد فتحوز رضاه... ماذا؟... أرى السؤال فى عيونكم... لماذا لا أذكر لكم تاريخاً محدداً؟... الله لا يريدنى أن أحدد الميعاد... بالطبع... لو قلت لكم إن القيامة ستحدث بعد عشر سنوات لانصرف كل منكم لصنع الشر قائلا لنفسه: «لدى متسع من الوقت»، لا... إن إعطاءكم الميعاد المحدد سيكون بمثابة تصريح بصنع الشر فى انتظار اليوم المحدد، وطلب العفو والخلاص فى اللحظة الأخيرة...

لا تهازموا من هذه النبوة لأننى أقول لكم: ويل لك بافلورنسا... أنت وشعبك... لأن الله قد أعد وليمة كبيرة لإيطاليا، لكن الأبطال ستكون كلها مرة حاذقة... اقمى بافلورنسا... سنأتى باقى الأبطال وسنكون كلها مرة، وسنكون هناك أبطالاً كثيرة، لأن ذلك سيكون عامه كبيراً.

سأنهى عظتى هذه قائلا إن إيطاليا على شفا كارثة وليس هناك رجاء سوى الخلاص والتوبة فخطاياكم جلبت نار الأعداء، يا أيها النبلاء والأقرباء والحكام، سيف الله مسلط عليكم، لن ينجيكم منه

شيء، لا القوة ولا العلم، لاهروب لأنكم لاتعلمون كيف ستتم الأحداث، والمراء فلورنسا.... توبوا والمسيح مازال في جرابه.... توبوا قبل أن يهبط فوق رؤوسكم.

والخلاصة هاهي... أقول لك هذا يأخى لأسباب إلهية وإنسانية مع تلطيف كلماتي لتواضعي، أمتحلفك بالأخى لأنني لأستطيع أن أمرك، لأنني لست بسيدك، لكن فقط واعطك، لك الخيار بافلورنسا... أصلي لأن يدير الله طريقك..... فله كل القوة والمجد من الآن وإلى الأبد.... آمين.

«بشاء المسرح تدريجيا على مجالس الولاة وهو يطالع عشرات التقارير، «والى»: الشلل يصوب المدينة.... للزعب يسكن القلوب الألهي ينتظرون التكرارث... الكل يهرع إلى الكنائس... إلى السماء يطلعون... للخلاص يزفون الذموع «والى»: الإشاعات شلل الهواء وتزيد الألهي من تريضهم الجنون يركب العقول القلق يضيّق بالصدور ينتظرون نهاية العالم قريبا وذلك ترتب فرائضهم.

«والى»: الجماهير تخشى عن النفس ماريانو العظيم غاضبة لهاجمته الذي التقى راقول إنه هرطق فهجروا عطلته وأصبحت كنيسة شاغرة. «والى»: شاهد الألهي بحيونهم غير مصدقين سافونارولا يطير في الهواء وآخرون شاهدا رأسه الحمراء محاطة بهالة من نور كصور القديسين.

«والى»: جان دى لاميرانحول النبيل الإنساني يتأثر بكلماته يبيع أملكه ويوزع أمواله على الفقراء وينتقد كل أناني.

«والى»: مايكل أنجلو يتملكه الزعب ويهرب من فلورنسا ويوتشيلي مبدع لوحة الربيع. ورasmus «مولد فينوس» البديع تجرد أصابعه ويكف عن أعماله الفذة. «والى»: هذه عريضة من الكتاب والفنانين يقولون.

إن المبشر ذا العقيلة المتحجرة يثير عليهم الجماهير الجاهلة ويشل أناملهم بإرهابه لكل المبدعين. «والى»: ولكنه لم يتعرض لأعمالهم ولو بكلمة.

«والى»: لم يفعل ولكن أنصاره يسمون الفن فسقا ودعارة. في التماثيل واللوحات لا يرون سوى الشهوانية والإثارة يهاجمون الشعر والعلم، يحرقون كتب أرسطو وأوفيد ويطالبون بقصر للتعليم على الإنجيل ففنه كل مفيد.

«والى»: ورسالة من التجار يحذروننا أن الشعب قد كف عن الشراء بعد جو الزعب الذي ساد وأنهم اتخذوا عن الاقتراض بعد تحريم الرباء ويصرخون أنهم مهذبون بالإفلاس، إن لم نوقف هذا الرباء

«والى»: وهل حرم سافونارولا الرباء؟ «والى»: لم يفعل ولكن.. رزاه جيش جزار

من الرهبان المؤمنين والعلمانيين^(١٦) الأحرار يضررون عطلته الدينية ويحاولونها لقوانين تحكم الأمور الدينية «والى»: الكنيسة تشكل من الأطفال المشردين فرقا مدنية

وترنمون في الشوارع بنظام كالعسكر يحملون كل أدوات اللب والميسر يبتلون للزعب في قلوب النساء ويثيرون الفقراء على الأغنياء يفتشون المارة والمنازل ويجمعون الكتب واللوحات المفروضة.

«والى»: الألهي يتبرعون بأملكهم ويذهبهم للمحتاجين يتركزون أصنامهم مستسلمين في الكنيسة يركبون مصليين منتظرين نهاية العالم وبالأخرة حاسمين. «والى»: بماذا تبدأ هذا المأفون، حتى يثير كل هذا الجنون؟

«والى»: لقد تبدأ بيسف الله الذي سيهبط على الخطاة «والى»: أى سيف تنتظر إيطاليا؟ أين ماكيافيللي؟ أين المستشار؟

أين تقاريره عن أحوال الدنيا؟ «والى» (للعارفين): دع ماكيافيللي يدخل «يدخل ماكيافيللي يرحي باحترام» «والى: هل سمعت البطات الأخيرة؟ ماكيافيللي: سمعت.... وفسرت.... وحللت

الوالى: وماذا تقول.... إذن؟ ماكيافيللي: دعنا يستغل جهل الرجال يلعب بمشاعر المؤمنين يستغل ضعف الضالمين وبأما القولة يخيف الصغار «والى»: والسيف.... السيف.... ماذا عن السيف؟

محركة سافونارولا

لأنكم بذلك ستعترفون بسيادة القوات الغازية.

«يدخل الحارس معلنا وصول سافونارولا، الحارس: سافونارولا.. واعظ دير سان مارك.

«والى»: مرحبا ببنى فلورنسا المقدس

مرحبا بمرسل الله المخلص

ولة فلورنسا لحبهم لك

ولإخلاصهم لتعاليمك..

يودون سؤلك النصيحة

فى هذه اللحظة التحية

سافونارولا: بل هى لحظة مجيدة

فى حياة هذه المدينة.. فريدة

فما ملك فرنسا

إلا مخلص لشعب فلورنسا

من الرق والعبودية

من الذل والخضية

كم بشرت بسميف الله الممجد

وماهو.. أخيرا.. بعبير المجدد.

ماكيا فيللى: اليوم سمى الممثل مخلصا

وغدا سندعو العدو صديقا

إنه لحقا شيء غريب

تكلبأ بغزو أجنبى أكيد

وحين يحدث... يستهزئ فتحًا سماريا

مجيدًا.

سافونارولا: ملك فرنسا هو سيف الله

الهابط على الخطاة

هو مخلصنا من بطش آل مديسيس العتاة.

ماكيا فيللى: لكن فى صالطنا مع فرنسا

سنعادي ممالك إيطاليا

ستحل علينا لحة الفاتيكاني

وسيشهر البابا سلاح الحرمان.

سافونارولا: للصنع من فلورنسا مدينة

مقدسة

بعد أن تماندت روما فى الهلوسة

لنواجه جيروت البابا ونتمدى الخزعات

لنحرق الدين والكنيسة من الطقوس

وللترات

«يدفع ببيير الحارس ويدخل مدججا بالسلاح ومن وراءه ثلاثة من حراسه

ويصيح:

بيير: ألا تتقون نحية لملك فلورنسا؟

ألا تتحلون احترامًا لملك فلورنسا؟

«يقون جامدين فى مكانهم، لا يتحركون»

بيير: أهو عصيان من الولة؟

ماكيا فيللى: (وهو يلحى): بل صدمة

من الغزو.

بيير: سأسرع لمقابلة ملك فرنسا

قبل أن يصل غازيا فلورنسا

فليس بيننا وبينه عدوة

وأفضل أن نظهر علامات صداقة

سأعرض عليه مساعدة مالية

مساهمة لتفقات حملته للتأديبية.

«والى»: ألتناصر الغريب على الشقيق؟

«والى»: ألعادى ملك نابولى لكسب

رضاء ملك فرنسا؟

مكيا فيللى: تقديم المعونة للجديوش

الفرنسية سيجلب عداء كل العصابة

الإيطالية.

بيير: ملك فرنسا فى طريقه لغزو نابولى

إن أحارب أبدا حروب غيرى

لقد اتخذت القرار.... ونلعا.... فالوقت

يجرى

«يخرج ببيير ووزاء حرسه،

ماكيا فيللى: فى تاريخ إيطاليا لم يهرع

ملك مستملا

لأى غريب دنس تراب أرضنا غازيا

لماذا لا تحرر جان دى مديسيس

ابن عم هذا اللعين

ونضعه على رأس المملكة

ونهبى حماقات هذا الفتى؟

ماكيا فيللى: جان دى مديسيس حصل

على معونات فرنسية

وأخذه من السجن الآن

سليبر لهوران

ماكيا فيللى: المناخ لا يدعرو إلى التشاوم

فممالك إيطاليا الخمس تحيش فى تلازم

الكوازن دينها أنهى الحروب حتى

الصغيرة

وترك هذا الموتور يعل غلطة كبيرة

فهو الوحيد الذى يدق الطبول ويرفع

الخراب

وعداوة الفاتيكاني أن تجلب لداركم سوى

الخراب

لقد شل مدينتكم وهدم اقتصادكم

أوقفوه قبل أن يخرج الموقف من

سيطرتكم

«يدخل حارس سائحا بذعر،

الجيش الفرنسى يغزو إيطاليا

ملك فرنسا يسوقلى على بيزا

«والى»: تحقت نبوءة سافونارولا

«والى»: إنه نبى حقيقى....

«والى»: كل نبوءاته تحققت...

«والى»: إنه يقرأ الغيب... يعرف كل شيء

«والى»: لابد من استدعائه.. لابد من

مشورته

«والى»: فى مدينتنا نبى حقيقى

نبى حقيقى فى مدينتنا

«والى»: لنضعه على رأس فلورنسا

لنجله مرشدنا وقائدنا

ماكيا فيللى: تغفلوا... أتصنعون منه نبيا

مرسلا فقط.... لانتظاره التكرارث ليلًا

ونهارًا؟

«يدخل الحارس سائحا،

الحارس: أخبار الغزو شلاً القرى

واللجوع

الناس تخفى مرتعده فى البيوت

«والى»: استدعوا سافونارولا... إلينا

بالذى هاتوه مكرما... مضلما... مجبلا

«يخرج الحارس ثم يدخل قائلا:

الحارس: ببيير دى مديسيس يطلب

الدخول.

الحرمان الكنسى..

لا تفلح لى

إلك تصدق هذه الهرطقة.

ماكيا فيللى: لو أصدر البابا القرار
بحرمان مدينتك

لا متعت ممالك العالم عن صداقتكم

وقاطعوا سلمكم ولبارت تجارتكم

ولأفلست بنوككم وخربت دياركم

سافورولا: إن كان الله معنا فمن
علينا ؟

طوبى لكم إذا عابروكم وطردكم وقالوا

عليكم كل كلمة شريرة من لجلى كاذبين

انفرحوا وتهللوا لأن اجركم عظيم فى
عليين.

ماكيا فيللى: لأفائدة من الحديث مع هذا
الرجل

أترككم تستمعون لأياته الجال

سكروين عندما يخلنى الخبز وينقص
الطعام

كيف سيثق الشعب قاريكم ويختل النظام

لم يبق لى سوى الرجل فلا مكان للعقل
فى مدينتك

سأعلق للبابا قلل مهمتى... والويل لكم.
ايخرج

«والى»: سافورولا... هل تقبل الذهاب
من طرفنا لملك فرنسا.. صديك... تعرفه

بنيتنا؟
سافورولا: بل أعرف نيتكم بالتخلص
(مقاطعا) من آل ميديس

أولف... بشرط إقامة نظام ديمقراطى
كفينديس

«والى»: نظام ديمقراطى؟؟

«والى»: نظام ديمقراطى؟؟

سافورولا: نعم... لو أهدمت الجمهورية

فأسمن لكم صداقة ملك فرنسا القوية

«والى»: الجمهورية؟؟

«والى»: الجمهورية؟؟

سافورولا: فلنتعاون معا على إقامة

مدينة مقدسة

لو أردتم أن تصحبوا سادة فلورنسا

لنطرد رمز للقمع والاستبداد

ومن تعاليم المسيح علينا بالاسترشاد

لنقيم دولة جديدة يكون يسوع ملكها

دولة... شعبها ملائكة... والإنجيل

دستورها

لنصنع سوريا مدينة جديدة

تكون حكومتها جديدة رشيدة

لنمنع للرقص والشراب والغناء

ولنفصل الرجال عن النساء

لنحطم التماثيل العارية، لنحرق للكتب
المغرنة

لنخلق دور الدعارة الفسدة

لنمنع نيل العلم من الدين

ونحرق كتب أرسطو للحين

لنكف عن المأدب والحفلات الخليفة

ونعاقب معاشرة الثلمان القبيحة

لنحتشم النساء أو نلق الفاجرات منهن فى
الدير

لنحرق الملابس الفاخرة ونمنع ارتداء
الحرير

لنمنع الأطفال من اللعب فى الشوارع
والحدادين

ونرسلم للكنيسة يتعلمون الترانيم

ليتردد الإنجيل فى كل بيت

وكل مدرسة، ومصلحة وكل غيب

«ينظر للولاة كل منهم للخضر بعجب
وبها مومن».

«والى»: ومن يضمن لنا

تحالف ملك فرنسا معنا؟

ومن يضمن لنا

ألا يتحالف مع بيبير مينا؟

سافورولا: ليس لكم غيرى ضامنا

شكروا اللجنة وأسحبها راجلا

صداقتى بالملك شيء ثابت معروف

وبفصلنى مستكونون غدا فى مقدمة

الصفوف

«والى»: وهل ستترك لنا بيزا الغالية

التي احتلتها بقراته الغازية؟

سافورولا: سأطالب منه الرحمة

والعريه

وإن يعبر فلورنسا حليفة وليست مغرورة

وإذا أردتم أن نتجح خطئى

فأصدروا على الفور البيان الرسمى..

تخرجون فيه بتقديم الصديق

تتمنونه له العمر المديد

ولتقيموا أقواس النصر فى الميدان

ولتصفوه بقصر وشرايمان العظيم

ولتوسعوا باب سان فيرديانو

وفيه تطورتانيم الببائو

حتى تدخل القنرات الفرنسية المدينة

فجعد لللافات المرحبة والزهور الجميلة

سيكون يوم فرح فريد

ويكون للفرنسا والعالم... تاريخ مجيد.

«ينظر للولاة كل منهم الآخر ممتانين»

«والى»: غريب أمر خطلك هذه
المحبكة جيدا

كانك أعدتها منذ سنوات بدقة متأكدا
وكانك... ربي... بأمر الغزو كنت عالما.

سافورولا: لانتساو لحظة واحدة أن كل
تبدأتى قد تحققت

وإن رغبة الله من خلال شخصى قد
تأكدت

فأصدروا بياتكم بسرعة قبل فوات الأوان
فسيب الله قد شرب وحن الزمان.

«والى»: سصدر البيان تفلينا لمشورتك

فأنت تعرف قدر محبتنا لك.

سافورولا: قبل سفرى أود أن أسمع
المدانين

وأرى المشورات حاملة الحانين

تبشر بعودة الديمقراطية

وتشكيل الحكومة الشعبية

محركة سافونارولا

«والى»: من الآن ستكون الأب الروحي للمدينة كلها..
ملهم حكومتها.. راعى سياستها.. واهب قوانينها.

سافونارولا: (خارجا)

هاهى المدينة الفاضلة ترى النور على الدرب

لتنشر لكم الملائكة وليبارككم الرب.

حين يفتح الباب خارجا تصل إلى الأسماك أصوات مئات الأطفال يترنمون ويصرخون،

عاش ملك فرنسا

محرك فلورنسا

من آل ميديس

تحت دولة المسيح

تحت دولة المسيح

عاش سافونارولا

نبي فلورنسا

يفضل أن أصبح المسيح

مكتا على فلورنسا.

تبدأ الأضواء فى الخفوت وتسمع أصوات

الزلاة يصرخون وسط غناء الأطفال،

«والى»: كيف وصلت أفكار اللين

لخناجر الجماهير؟

«والى»: الأرض تهتز تحت أرجلنا..

هبزاء تخرج عن طوعنا.

«والى»: المدن الصغيرة تمتلئ عناء،

وسافونارولا يسيطر على شارعنا

«والى»: تقلصت سلطتنا

ضاعت امتيازاتنا

«والى»: بل هى مقامرة محسوبة،

بل هى لعبة مضمونة..

تخفى الأضواء تماما... تظهر الشاشة

السيتمالية موضحة دخول القوات

الفرنسية من أبواب فلورنسا وسط ترحيب

الشعب وهزافات الأطفال..

الأطفال: عاش ملك فرنسا

محرك فلورنسا

من بطش آل ميديس

تحت دولة المسيح.

«ستار»

الفصل الثالث

«ساحة قصر الولاة... يجتمع المجلس

الموسع من مغلى الشعب بكل طوائفه

على المنصة يجلس الولاة الستة، وأمامهم

جموع المواطنين، وحولهم الجند

منحجرون بالسلاح.

«والى»: لليوم نعيد أسياد الأمة

الرومانية

ونهب لفلورنسا حريتها المنسية

مذ يسيطر آل ميديس على الحكم

تدجرج معا كأس النذل..

وتعرض لكل ألوان الظلم

اليوم.... نستعيد الحرية الغالية

وتصيحون... لئلا أصعب المصلحة

الحقيقية

فمن اليوم لن يصدر قانون

أو تشريع.. أو مرسوم

دون موافقتكم أنتم... أهل فلورنسا.

وكل ذلك بفضل ملك فرنسا

الأهالى (يصرخون): عاش ملك فرنسا

عاش سافونارولا

يسقط آل ميديس..

لموت آل ميديس

عاش مجلس الولاة..

تحت الجمهورية.

«والى»: الشعب الآن يتملك السلطات..

انتهى عهد النذل والاستبداد.

صوت: يسقط آل ميديس الطغاة.

«الأهالى»: يسقط آل ميديس الطغاة.

«والى»: ولأن للنصرت على المستور.

حتى تصبح جمهوريتنا ذات جذور

ولتتظلم عملية التصويت

ولتسمح الفرصة للجميع.

سعرض عليكم القرارات

بعد دراستها مع لجنة الحكماء

ومن يوافق على القانون

يرفع اليد اليمنى قائلا:

«أنا ميمون»

فهل أنتم موافقون؟

الأهالى (صارخون): نوافق.... نوافق

الوالى: حسب القانون.... الموافقة برفع

اليدين اليمنى، وقول: «أنا ميمون»

الأهالى (صارخون): «يرفعون كلهم اليد

اليمنى،

أنا ميمون

أنا ميمون

أنا ميمون

الوالى: الموافقة جماعية والشعب ميمون

فقد وامحضر هذا القانون

«والى»: آخر: ولأن سعرض عليكم

قانونا...

لمنع محاولات المدسوسين للتصويت

زورا

فيمنع حق الانتخاب فى الأمور الوطنية

عن الخونة والمأجورين وعماله القوي

الأجنبية

ويقتصر هذا الشرف العظيم..

على المواطن الفلورنسى الصالح الأمين

الذى يعمل مخلصا لخدمة بلده..

ويدفع المضارب من عرقه.

وسعرض عليكم لائحة بالأسماء

اخترناها بدقة يمتوى كل الذمهاء

«والى»: آخر: هل توافقون

«صمت»

هل توافقون

«صمت»

«والى»: آخر: من يقول

أنا ميمون؟

الجماهير (فى الوقت نفسه): أنا ميمون

أنا ميمون

أنا ميمون

صوت مواطن: أنا لا أوافق بإسادة...
وإلى ملحوظة:

لإعداد هذه القائمة المدعومة..
سيعطى للبيض الفرصة لاستبعاد
المنافسين

وقصرها على دافعي الضرائب يعتبر ظلما
للمعدمين

هل تقصرون الديمقراطية على الأغنياء
أم يشارك في ممارستها كل الشعب حتى
الفقراء؟

الجمهور (بمناجاة): الأخ غير ميمون
الأخ غير ميمون

«يهامس الولاة فيما بينهم»
«والى»: حسب قانون التصويت

الصادر من مجلسك ذائع الصيت
تتم الموافقة على القانون

برفع أيد الهيئتين وقل: أنا ميمون،
وإن كان لكل مواطن حق الاعتراض

لغايه بالالتزام بالصمت والامتناع
فلم يذكر في أي حاشية أو بند

أن الرضخ يعطى الحق للكلام وللقد.
«والى، أخسر، الآن نصوت على نوع

الحكومة...
وبالها من لحظة عظيمة..

فصبت تعليمات مرشدنا الروحي الهمدية
سعيد لفلورنسا حكومتها الشعبية المجيدة

وكل فئات الشعب ستكون فيها ممثلة
مجيدة.

الجمهور: عاش سافورنولا
عاش نبي فلورنسا

«والى: تقترح عليكم أن يكون المجلس
الموسع من ألف عضو

ولا يقل سن العضو عن خمسة وعشرين
ومن بينهم ينتخب مجلس الممانين

ولا يقل سن العضو عن الأربعين
ومن للمجلس المحدد ينتخب للقضاة
والنواب

الذين يعدون القوانين والقرارات
ليرضعها على المجلس الموسع

فهل أنتم موافقون؟
من قال أنا ميمون؟

«والى: كلنا ميمون..
كلنا ميمون..

«والى: كذلك تقترح عليكم اختيار
الحكام والمسؤولين

من المجلس المحدد وأعضائه من الشعب
ملتخبين

كذلك تخضع قرارات الحكام
لموافقة أعضاء المجلس من الخواص

والعوام.
«يخمر أحد الولاة لأحد أعضاء المجلس»

«العضو: لكن معظم أعضاء المجالس
الموسعة المقبلة

لن تكون لديهم الخبرة السياسية الكافية
وكيف نضع أمور البلاد المحقدة

في أيدي أفراد دون خبرة سابقة؟
وإذا ناقش المجلس الموسع كل القرارات

فكيف نحفظ أسرار البلاد؟
وقبل كل ذلك... لم لاتلغون ضريبة

الاستهلاك التي تقسم ظهر الفقراء؟
«والى: إذن... إحصاية أسرار البلاد

السياسية
ولسرعة البيت في الأمور الإدارية

تعتبر قرارات الحكام نهائية
وحتى يتم صنع الكوادر السياسية المتدربة

يقتصر اختيار الحكام من بين الولاة
وهم أصحاب الخبرة المحكدة

كما نقترح إلغاء ضريبة الاستهلاك
التي يمانئ منها الفقراء.

«والى: هل توافقون؟
من قال أنا ميمون؟

العضو السابق: توافق... أنا ميمون
توافق... أنا ميمون

«والى: كلنا ميمون
كلنا ميمون.

«والى: ونقترح فرض ضريبة عشرة
بالمائة

على الملاك أصحاب الأراضي الزراعية.
«الأهالي (بفرحة): كلنا ميمون

كلنا ميمون
«والى: وحسب تعاليم نبينا

يتقدم كل مواطننا
ويصلون بأنفسهم لبيت المال

مايستطيعون من أموال.
«الأهالي (بهذهة): كلنا ميمون..

كلنا ميمون.
بالطبع.. كلنا ميمون..

بالطبع.. كلنا ميمون.
«صوت: عاش سافورنولا نبي الفقراء.

«يتقدم نحو الولاة حارس»
الحارس: الملك عاد من رحلته..

«يتقدم طالبا من الولاة بمقابلته
أبواقه تهني بمعاودة جيدة طوال

الطريق...
وأعرافه يوزعون العلوي والديزي العتيق

«والى: جردوه من سلاحه وعنته
ودعوه يتقدم بفقره ونحن يصبح أماننا

نغفرا الخطأ كما اتفقنا.
«يخرج الحارس... يسرد الصمت

لحظات»
«يتقدم ببيير ميديس بين الجماهير

بصعوبة زهر يلقي بالنابض للجماهير
ويصيح وسط الصمت والميرون تبهق

«فيه»
بيير دي ميديس: لقد وقت معاودة

جيدة مع ملك فرنسا
«صمت»

لقد وقت معاودة جيدة مع ملك فرنسا
«صمت»

لقد وقت معاودة جيدة مع ملك فرنسا
صوت بين الجماهير: يسقط بيير

الخانن!

محركة سافونارولا

صوت آخر: تسقط الملكية.

صوت ثالث: عاشت الجمهورية

اصوات: الموت للخائن.. الموت للطاغية.

الحرية للشعب ..

الحكم للولاة

يهجم الأهلالي على بيسر وتعالى

السيجات .. تسرد الفوضى.. يهرب بيسر،

«والى» أقبحضوا عليه حيا أو ميتا

الجمهورية مهددة مادام هو عائشا

مكافأة لمن يقبض عليه أو يقتله

النسج لمن يساعد في الهروب أو يخفيه

«ينطلق الأهلالي كلهم في البحث عن بيسر

ويبقى الولاة الستة،

«والى» : بالتراعاج .. ما كنت أعتقد أنهم

هكذا بلهاء.

«والى» : يا للدهماء .. إنهم يصنفون كل

شيء كالأغبياء.

«والى» : هل هذا هو المواطن الذى

يرجى حكم يده ؟

إنه حتى غير قادر على تدبير حال نفسه.

«والى» : هذه هي لعبة الديمقراطية

الملعونة ..

أن تدخل فى عقول الشعوب المقهورة ..

وهم غير قادرين على تدبير شؤونهم

أنهم يحكمون أنفسهم.

«والى» (ضاحكا) : بالدهاء أرضينا كل

الأطراف المعنية

العالمين بخبايا الأمور السرية الجهلة

والكسالى الحامين بالحرية وبنينا الذى

يريد الجمهورية.

«والى» (ضاحكا) : ها نحن قد أصبحنا

حكومة إلهية ..

تسددها القوات الفرنسية.. وبياركانا النبى

الجديد والآتقياء... وتتمتع بحبب للشعب

والفقراء .. حتى الثمانيون يتبعونا

انتقاما للكنيسة بؤيونا

«والى» : مستخدم ضريبة العشرة

بالمائة ...

فى الانتقام من الكنيسة بأراضيها الواسعة

وإذلال أصدقاء آل ميسيس بضياعهم

الثاشعة.

«والى» : أن تكون أرحم من رجال الدين

إذا وزعنا هذه الأموال على المعتمدين ؟!

«والى» : خيرا نفعل إذا هاجمنا الكنيسة

الثرية،

فالمسيح لم يكن يملك سوى ثيابة البدائية.

«والى» : فى الجلسة القادمة سنعرض

قانون الأخلاق

وحسب تعاليم سافونارولا سنهاجم اللواط

بهذا نضمن محاكمة وسجن من نريد من

البدلاء .

خاصة معارضينا، أصدقاء آل ميسيس

المختلين الرعاة

«يتقدم الحارس برسالة لأحد الولاة»

«والى (مندهشا) لا تسرعوا بشرب

كحوس تمالفنا مع الراهب فيجدو أنه لن

يتحرك الحبل على الغارب. ها هو يطلب

ألا تكون أحكامنا نهائية

يريد أن يتزعزع السلطة من بين أيدينا

«والى» : سأنتزع حواجبه الحمراء حول

مقلبه ..

قبل أن يمسك بالسلطة بين يديه.

«والى» : ماذا يريد هذا الساذج المظبوط

ألم ننفذ كل ما طلب من شروط ؟!

«والى» : الراضع جعل من كنيسته مذبرا

ويطالب بمحاكمة للنقض من ٨٠ شخصا

محكمة بلجا إليها من حكم عليه فى

مجلس الولاة ويظلم أمامها من يريد من

الشكاى.

«والى» : يريد أن يجعلنا مسخرة أمام

العامه

مجلس الولاة منتخب وإن نخلى عن

سلطانا.

«والى» : إنه أخطر مما كنا نتصور

يجب القضاء على البلاد قبل أن يتطور

يجب وقفه عند حده قبل أن يتهور

«والى» : إذن فقد غير من مسار

خطكه وأصبح يتدخل فى السياسة من

فوق ملبره

«والى» : لابد من إهليله حتى يصبح

للآخرين عبرة

إذا سكتنا ... سيخطارل علينا كـثـيرون

غيره.

«يدخل الحارس مطئا قدوم وقد من

الفرنسيكان،

الحارس: رهبان الفرنسيكان ... لأمر

مهم ... يطيلون الكلام

«والى» : الفرنسيكان ... إنها هدية من

السماء نصحهم يتقدموا ... لابد أنهم من

راهبنا يشكون

«والى» : كيف لم نفكر فى أمرهم ؟!

يجب أن يلعبوا دورهم.

«والى» (للحارس) : أسرع باستدعاء

سافونارولا فى القرو والحال

«يدخل ثلاثة من الرهبان الفرنسيكان،

«والى» : أهلا ومرحبا بالرهبان الأولياء

ماذا أتى بكم الى ساحة الولاة ؟

«فرنسيسكو: لقد قررنا المجيء إليكم

لخطورة الأمر

فالراهب اللومينيكى أصبح خطرا على

الكل

فبعد استغلال جهل العامة وإعلان

نبروته

هاهو يقف فى أثون الأمور للسياسية

بكنيسته

ولقد قال المسيح صراحة : «مملكى فى

السماء»

وهو يصير على إقامتها فى فلورنسا ببناء.

«يصحك الولاة،

فيليبو كوربيزى: لقد تحولت عظاته

إلى توجيهات سياسية

وقراءته للإنجيل تحليلات لجهات معينة
ستصبح هبة النصوص إذا استمر على
هذه الحال

وسيمثل غيره الكتاب المقدس في كل
مجال
جولييانورونديلي: وهاهو يطلب
بمعكة لمراجعة قراراتكم،
ويشك بذلك من فوق المنبر في نزاهة
حكمكم.

فرانسيسكو (صاحبا): العجيب أن
أشعب نفسه ضد فكرته
حتى العامة لديهم في السياسة أكثر من
خبرته.

دوالي: شيء عجيب.... هذا الشعب
الرعديد لا يبنى الحرية.... يلقى على
غيره بالمسئولية.

فرانسيسكو: بعد خروجهم من الكنيسة
قالوا إنهم يفضلون حكم الولاة المعرفين
على القضاء اللامنين

فمعددهم الكبير سيؤدي إلى ضياع
المسئولية وستضعف للعائلة والحزبية
والقبيلة.

فيليبو كوربيزي: نلشدكم أن تذكره
بالاكتهاف بعمله ككاهن وتفهموه بأنه في
أمر حكم الشعب جاهل.
فرانسيسكو: لقد قسم الجبهة الوطنية..

لو تركناه لتقاتل الحرب الأهلية.
جوليانو رونديلي: رهبانه يجرون
في الشوارع والأسواق يقسرون عظامه
حسب الأهواء

يدعون أن النظام الجديد قام بمشية الرب
وأن أعداء سافونارولا هم أعداء الشعب
وبعضهم ردد أن المعارضين هم أعوان
الشيطان.. يجب رجهم أو رميهم في
النيران..

دوالي: سافونارولا قادم بعد قليل..
فردا أمامه كل ما قبل.

فرانسيسكو: لا أحد يجري على
معارضته الآن.. ولا لأصبح من أعوان
الشيطان.

فيليبو كوربيزي: راهبه دومينيك يقد
الأطفال في شوارع المدينة.. يبحثون
الربح في قلوب الأهالي المسكينة.
دوالي: أنتم تعرفون أننا لا نتدخل في
شئون الدين..

وأن الأهالي أصبحوا به فخورين
فرانسيسكو: كل هذه المظاهرات هي
أعمال سياسية مدبرة.. أوقفوها... قبل
أن تنسب للعات على الكنيسة لمظاهرة.
دوالي: عن أي كنيسة تتحدثون؟؟

على أي دين تتكلمون؟؟
هل هي الكنيسة الفارقة في المذلات؟
أم للدين الذي يقتصر على الشعزات؟
هل يضايقكم النبي لمصاداته للفقراء؟
أم لأنه يكشف زيفكم بوقوفه مع
الضعفاء؟؟

فرانسيسكو: نخاف أن يفقد الدين
هيبته..

ويحب ذلك في عقل العامة لجهته.
دوالي: الفسلاف الديني بين
الفرانسيسكان والدومنيكان.. لا يستطيع
حاكم حله في أي زمان أو مكان.

ديخل العارض مطفاً تدرم سافونارولا،
دوالي: ها هو الزاهب الدومينيكي
أمامكم أسأله عما يقلق قلوبكم.
ديخل سافونارولا ومعه دومينيك
وسيلستر..

دوالي: الأخوة الفرنسيكان لخوفهم
وقههم مما كان
ومن التفجرات الأخيرة التي حدثت في
كل مكان
يؤيدون طرح بعض الأسئلة التي تحيرهم
عل إجاباتكم تشفى غليلهم وتريح
صدورهم.

دينظر إليهم سافونارولا بدعشة،

فرانسيسكو: يا أخ سافونارولا هل لك
أن تتبرأ...؟

وتجيب على السؤال الذي يحيرنا..
أحياناً تقول إن تدبواتك هي تفسير
للصوص.. وأحياناً تقول إنها رعي يهبط
من القديس
«صمت»

فيليبو كوربيزي: هل أنت حقا كليم الله
كموسى النبي القديم
أم أن نبوءاتك هي مجرد نتيجة فحص
وتقوم؟
«صمت»

جوليانو رونديلي: ألا يعتقد منا
الزاهب الأمين..
أن التحالف مع الفرنسيين.. يمثل خيائته
لأهل الإيطاليين؟
«صمت»

فرانسيسكو: وهل صحيح أنكم تقبلون
أموالاً وتخبون جواهر
قائمة من بيير ميديس النظام للآل؟
«صمت»

وهل هناك علاقة بين مطالبكم المخزية
بالمغفر عن بيسر وبين هذه الأموال
المخفية؟
«صمت»

دوالي: أحب سافونارولا على السؤال
.. هل تقيم هذه الأموال؟

دوالي: الأمر في غاية الخطورة
والأهمية أوضعا موقفكم وإلا.. الضحاكة
الطليقة.

سافونارولا: عجبني عليك ياقرينما...
ياعذبة الولاد.. ياأفنى.. ياأناكرة
الجميل.. يااستغنية الأهواء.. بالأمس كنتم
تحتلون بالقدسية، واليوم .. تكهملوني
بالصوصية

وهو يرفع يده نحو السماء «طوبى لكم
إذا عابركم وطردوكم.. وقالوا عنكم كل
كلمة شريرة من أجلى كاذبين (١٧)

محرقة سافونارولا

«افرحوا... تهللا لأن أجزكم عظيم في السموات فإنهم هكذا طردوا الأنبياء الذين جاءوا من قبلكم». (١٨)

«صمت»

فرانسيسكو: احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين باتركم بلباب الحملان ولكثهم من الداخل ذئاب خائفة
سافونارولا: ومن ثمارهم تعرفونهم وهل يجتنبون من الشوك عنباً؟
ومن لحسك ثبناً... هكذا
كل شجرة جيدة تصنع ثماراً جيدة
فرانسيسكو: حقاً.... من ثمارهم تعرفونهم

وكل شجرة لاتصنع ثماراً جيداً

تقطع وتلقى في اللسان (١٩)

سافونارولا:

بالولاد الأفاعي....

من أراكم أن تهربوا من الغضب الآتى فاصنعوا ثماراً تليق بالثيرة (٢٠)

فرانسيسكو: هاهي ثماركم الحقة

تتركم الأنوف

وموامراتكم الخبيثة

ثبت الحد في النفوس

سافونارولا: النفوس.... لقد طهرناها من الخطيئة...

بفضلنا تحول أهالي فلورنسا إلى ملائكة بريئة

فرانسيسكو: لا فائدة.... للجدالة معه ممنوعة للوقت

لنناقش ما لا يؤدي إلى شيء.

«والى»: لا تدخل لنا في مجادلاتكم العقيمة..

أجيبوا على أسئلتنا وإلا فالعاقبة وخيمة.

سافونارولا: (مذعوراً)

هل هي محاكمة لي؟!

هذا تدعى على الرهبانية.

«والى»: إذن... سطلب من البابا الإذن بمحاكمة عليّ.

سافونارولا:

لكلّي لا أنكر كل هذه الأشياء....

لماذا كل هذه الضجة والحبوب والبكاء؟

«والى»: إذن... فأنت تطلب بالعفو عن آل ميديسي.

سافونارولا: كل ما أعرف أن الله

محب...

«والى»: وهل محبته تزيد بالأموال والجواهر؟

هل جندت لطلب بالعفو عن الملك الجائر؟

دومينيك: ولكن الملك أصبح دون ماوى أو مسكن أو معين....

وذلك... فنحن نطلب بالعفو عن إنسان مسكين

«والى»: وهل هناك إنسان مسكين يتبرع بجواهر وملايين؟!

دومينيك: لكن الرذائل في الدين لاتكف عن الرصون

قد يكون هناك تسرع في القبول

هذه غلطة وستندلركها

من الآن... لن نقبل أموالاً قبل معرفة مصدرها.

فرانسيسكو: الأخ دومينيك لديه إجابات عن كل التساؤلات

فهل له أن يثيرنا في موضوع التنبؤات؟!

سافونارولا: التنبؤات بعضها تنسب لرسالات وتجليات يستطيع أى مؤمن إدراكها

بالصلوات... وبعضها من وحى القديس

أراد بها الله أن يهتدى النفوس.

«والى»: هذه ليست إجابة شافية أو مرضية

فيليبو كورينثى: هل تحدثت لله إلهك حقاً؟!

سافونارولا: وهل نسيت أن التنبؤات قد

تحققت كلها؟!

موت لوران العظيم والبابا سيكستى وغيرها سقط آل ميديسي ثم الفرو

الفرنسي بعدها ولكثم تنسون...

والخبيث هل تريدون محاكمتي؟!

أنا الذى حفظت المدينة من بطش الفرنسيين

لولاى... لولاى لأعملوا سيوفهم فى رقاب الفرنسيين.

«والى»: وعظة الأوس... مامعها؟!

ألم نقم الديمقراطية كما تفعلها؟!

«والى»: وتلميحك بضرورة محكمة النقض لمراجعة أحكامنا أليس فى ذلك

مساس بكرامتنا ونزاهتنا؟

سافونارولا: «إلى خاسته جاء....

وخاسته لم تقبله» (٢١)

أرى أن قولة الحق لامكان لها فى مدينتكم...

سأترككم غدا.... إلى أرض بعيدة عن ولايتكم.

«صمت»

نعم... شدا أترك فلورنسا وديعة فى أعناقكم

إن يتردد بعدها صوتى فى كنائسكم

لكن.... سستظل تعاليمى محفورة فى قلوبكم.

وبغادر القاعة ومعه درميكوسيلستر

يهبط الظلام على القاعة تدريجياً وبسط

أصوات الخلافات التى تحد بين الولاء،

«والى»: بل كان يجب ترصيته

«والى»: بل يجب قطع لسانه.

«والى»: يجب محاكمته.

«والى»: هل تريد إضغاث ملك فرنسا؟

«والى»: دعوه يغادر المدينة

«والى»: ستقتد المدينة بنيهها.

«والى»: سيجل علينا غضب ملك فرنسا.

«والى»: سيعود لنذبح أبناءنا

«والى»: لن يرد إلينا «بيز» كما وعد.

«والى»: ألتزم الكتابة للبابا.

«والى»: يجب منع سافونارولا من مغادرة فلورنسا.

والى: لقد قسنا للعين بدمائه.
والى: تركنا نخيط فى شبكه
والى: لقد أصبح يسيطر على المدينة كلها.
والى: معظم أعضاء المجلس الأعلى من أنصاره.
والى: وهو يسيطر مسبقاً على مجلس الثمانين
والى: لو ذهب لفشت خططنا.
والى: لو بقى لزيد نفوذه بيتنا.
فرانسيسكو: هأنتم تحاكمونه كسياسى ملعون..
أرفقه قبل أن يشرب الشك الطاعون.
والى: الشك!
والى: الشك!
فرانسيسكو: إذا شك الشعب فى نبيه المعاصر
كيف يصدق معجزات الزمن الغابر؟
والى: نديم المعاصر!
والى: الزمن الغابر!
فرانسيسكو: ونحن يشكون فى دينهم..
سيوزل الأمان ويحمرن واليهـمـ.
«صمت»
والى: يحمرن واليهـم!!...
فرانسيسكو: نعم... سيوزل الأمان ويحمرن واليهـم.
«صمت»... يهبط الظلام على القاعة وترتفع أصوات اللواة،
والى: قلت لكم إنها لعبة خطيرة.
والى: إنه فقط يتجاوز الدور الذى رسمناه
والى: يجب تنبيهه حتى لا يتعداه..
والى: بل يجب ترضيعه.
والى: لنفخته ولنخلص منه.
والى: لنضع السم فى طعام ديزمان مارك.

والى: نعم... ليقسم كل الدومانيكان.
والى: ليوذعوا جميعا للجحيم.
والى: لنهدم دبرهم ونقوم مكانه خماره.
والى: هانحن نقسم على أنفسنا.
والى: نوح للعين فى تقسيمنا.
والى: لننخذ قرارا وإلا هلكنا.
والى: لثريه من يحكم فلورنسا.
والى: حقاً... من يحكم فلورنسا؟
والى: هذا هو السؤال.. من يحكم فلورنسا؟
«تخفى أصواتهم تدريجيا فى الظلام ويظهر سافونارولا على الشاشة السينمائية يعط وأمامه حشد هائل»
سافونارولا: «عجيب أمرك يا فلورنسا... لقد صهت على نفسي ألا تحدث فى الأمور السياسية لعدم اعتراف المدينة بفضلي، لكنى مازلت أبشر بتجديد الكنيسة القادم... لا محالة... لكن قبل الدخول فى الأمور الروحية أحب أن أتبه إلى أن تصويت المجلس الأعلى على قانون العفو، وتصويته على إنشاء محكمة النقض التى طالبت بها، كذلك مرافقة مجلس الثمانين على إقامة هذه المحكمة... كل هذه الأشياء تصحجر انتصارات فلورنسا ماكان من الممكن أن تم دون التدخل الإلهي... هلقويا...»
«تردد الجماهير وراءه: هلقويا...»
هلقويا...
والآن سأحكم لكم رؤية تفوق العادة... فى صحبة ثلاثة نساء البسطة، الإيمان والصلاة وصلت لباب الجنة، استقبلنى القديس يوفى وسمح لى بالدخول أمام العذراء مريم وأبناها يسوع الطفل، أخبرتها بسبب زيارتى وطلبت منها تأكيد الأخبار السارة التى سبق وأعلنتها لى والتى رديتها أمامكم فى عظة ٢٤ مارس

١٤٩٥، وأكسدت لى العذراء باللغة اللاتينية قائلة: فلورنسا... ياغالية على سيدنا ومخلصنا يسوع المسيح، أحفظى إيمانك، واطلبى على الصلاة، امسبرى لأنك هكذا ستناوين السجد بين البشر والخلع الأبدى لدى الله. ونحن سألها عن أهل بيضا الفلارين على سلطة فلورنسا قالت إنهم ميمانيون، كذلك غير المؤمنين والمجدفون على الروح القدس واللاعبين بالميسر واللوطيون... غضب الله سجد قريبا، أرى بعض الشك يطل من العيون... أقول لكم... إنه فقط روح شريرة وعقل فاسد يستطرحان للزم أن رؤيتى هي مجرد خيال مصطنع... وأقول لكم أيضا: يجب الأخذ حذرا بهذه الرؤية لأنها إلهية.
«تصيح الآلاف بالنحيب والصراخ والتهليلات»
وقد يظن البعض منك أننى خائف من المؤامرات التى تدبر شذى فى داخل فلورنسا وخارجها... مم أخاف؟ مم أخاف وأومت سأومت شهيدا ولصممت إلى السماء بجوار يسوع المسيح، لذلك أطالب المؤمنين بعدم الخوف ولتحمصوا بإكمال بناء دولة المسيح، يجب الوقوف فى وجه العاصفة يجب الاستغراق فى الصلاة والتراتيم والمباداة بل يجب أن يكف القساوسة عن قصر المباداة على ممارسة الطقوس والخزعات التى تبعد عن روح الدين، نعم... لابد من تجديد للكنيسة بل يجب تغيير رأس الكنيسة فى روما... السمكة تغد من رأسها، يجب إعطاء الفل هذا فى فلورنسا، يجب أن تكون فلورنسا مثالا للعالم المسيحى، يجب أن تعطى القدرة الحسنة: لندحرق اللوطيون... مريض واحد يعدى كل القملوع... لندحررقه دون تعقيدات (٣١)

استخدمهما بمهارة في تقسيم الإيطاليين كل ما كان يطلب نبيكم المزعوم أن تدفع مساهمتنا في حروب المشدوم بفصلته أصبحت فلورنسا في عزلة ... كالأبرص أمام قوات ممالك إيطاليا الأربع.

«والى»: وما هي مدینتنا مقسمة بين أنصار له ومعارضين بينما يتقدم جلود آل ميديس نحو أسوارنا مهددين.

يدخل سافونارولا مذهورا ووراءه سيلفستر وملسنا وغيرهم من الرهبان الدريمانكيان،

سافونارولا: ما هذا الذي يحدث في المدينة؟

النائعات تحول المواطنين إلى فئران مذعورة، الجماهير أحرقَتْ باب الدبر وأنا في الشارع لا أستطيع السير «صمت»

لماذا يكتم كل منكم صمحه ساهرة في أنه؟ ألا احتراماً للهي في وطنه؟

«والى»: لقد كذبت الأحداث نبرماتك كما سبق وأكذبتها. بالصدفة - أوهامك «والى»: لقد انهزم ملك فرنسا وجنوده من الملائكة المساوية أمام تحالف العصبة الإيطالية.

سافونارولا (بغضب): ملك فرنسا لم يهزم البارحة

بل تعرض لحادثة تماماً كما جاء في نبوءتي: «الملك سيحضر لحادث في الطريق لكن الماء

لن يلبس من الإبريق،

لقد جئت لإيكم طالبا تحريك الأمور

أفرضوا للقرارات للسيطرة على الجمهور

اضربوا بيد من حديد مروجي الإشاعات

ولا فتنة المسيح ستعرض لهفزازات «والى»: لكننا أصدرنا قرارات بعقاب وخرامات

لكل ... من يتعرض لاسمك بالسباب لكن ... ليس بالخرامات تربط الألسنة ولا بالعقاب نستميل القلوب.

«والى»: ماذا تريد منا أن نفعل؟ لقد زدنا الحراسة كما نفكر

لكن الشعب الذي هلك المحرقة يريد الآن أن يحولها إلى ميوعة.

ساكيا فيلي: أغلقنا الأفواه أو قلعنا الألسنة

لن يغير ذلك من الحقيقة البينة لقد نهزم حليفك وترك بلادنا

بعد أن سلم قلاع بيزا لأعدائنا. سافونارولا: بل هي خيانة من القائد

الفرنسي اللعين الذي باع القلاع مقابل ذهب الراشين

فقرر جبر الملك للمردد العربية سلم لهم «دى بلاك» القلاع المحمية

«والى»: لكن وعد الملك كان بخسليم القلاع لقرت فلورنسا حسب الاتفاق.

سافونارولا: سيدفع «دى بلاك» غالبا ثمن خيانتته

لقد حرمة الملك من العودة إلى بلده «والى»: بالفرجة فلورنسا بنفى «دى بلاك» المرئى وكيف نعرف أن الذهب

لم يملأ خزائن ملكه غير المسمى؟ ساكيا فيلي: أى جنون أن نجعل من

شارل ملك فرنسا محورا لسياسة فلورنسا!!

أى جنون ... تحالف الثغراء والأعداء!! ونطادى الإخوة والأصدقاء!!

سافونارولا: بل لقد حافظ ملك فرنسا على عهده وخذلكه فلورنسا ولم تدفع

قسطها في وقته «والى»: لم يد في الخزانة نفرد

كيف تريد منا الوفاء ببرعد؟ ساكيا فيلي: نزل صدقتكم حقا نظامه

الناذج

ومتى أتى مواطن بنفسه ليندفع المضارب

يدون مكوس لا دولة وبدون جبابة لا ولاية

أوقروا هذه الشهرة الدينية وانضموا فوراً للعصبة الإيطالية

سلموا هؤلاء للرهبان اللفاتكيان قبل أن يتحالفوا مع الألمان.

سافونارولا: وأنا أماناكم بقطع ألسنة السجافين

وعادة الأمن لفريق المؤمنين

مروا بالذهب في السباكين، بالطق على الأشجار قطعوا أجساد الملاحدة والكفار.

«صيحيات اعتراض من الجماهير» ساكيا فيلي: لقد فاق الطاغية

تاثيريس في القسوة والجبروت والها من دعوة للحقد والكراهية واستدعاء للموت

ألم يعلمنا الإنجيل أن الله محبة؟ ألم نعلمنا المسيحية أن الذين مودة؟

أين السمية وأنت تقطع لسان معارضيك؟ أين السودة وأنت تدبح كل من يعاديك؟

«والى»: لقد شبعنا من السهائرات والأحلام والرؤى والتنبؤات

سيف الله الذى طالما به وعدتنا ها هو يهبط فوق رقابنا.

سافونارولا: نيل تستطيع فلورنسا للصدى لجيش المعتدين

بقصرة الإيمان وملائكة رب العالمين.

«صيحيات مسخريه من الجمهور» ساكيا فيلي: للولا: كيف نواجهون

بفرق الرب المزعومة جيوش ممالك أربع بكل أسلحة مدعومة؟

جيتكم يوجب الشوارع بحارب لعب اللزد ويفتش البيوت باحذا عن التحرير والسمك

كيف نواجه عسكرية أرسنقراطية

محرقه سافونارولا

مصلحة بالبيارق
وكهوتية غاشمة ترفع
سيف التحريم القاطع؟
سافونارولا: وإن كان الله معنا.... فمن
علينا؟
ماكيا فيللي: لكن لو ناصر الله كما تقول
.. القوات الفلورنسية
فهو إذن .. يحارب كنيسته المغدية!!
هو الـ: كفى ... سافونارولا... الراهب
الدومينيكي اليوم
أسد البابا قراره منك بالتحريم الكنسي
وطلب منا إرسالك لروما كأي عاص.
«صمحات ابتهاج تخطط بصمحات نصيب
واسنكار»
سافونارولا (مرتبكاً): ها هو التحريم
الكنسي .. يا لها من بدعة رائدة
لا تنسوا أنهم بالأمس باعوا صكوك
الغفران للجهة.
صمحات من أنصار سافونارولا ومن
معارضيه
سافونارولا .. أنا سافونارولا أذهب
لهذا البابا الهرطقي!!
هذا المسيحي المتصبر وهو من أصل
يهودي! هذا الملحد، المزيف، الشاذ
جنسياً، البدعي!
فرانسيسكو: حتى العامة أصبحوا
يتكلمون من الكهنة هل تريد تحديد
الكنيسة أم ههنا؟
سافونارولا: بأولاء فلورنسا... لقد أقننا
دولة المسيح الأرمنية
فلا تلتفتوا لهذه الهرطقة الدينية
لقد كتبت لكل الأمراء والكاردينالات
بعدم استحقاق البابا لقيامه بتزوير
الانتخابات
والكاردينال ديلا روفير (٢٥) يسانتني
ويؤكد مطالبتي ويشجني

فرانسيسكو: لقد جن واعظ
الدومانيكان ... لقد أصبح عاراً على
الرهبان.
سافونارولا: بل أنا أملاك كل قرأى
العقبة
أين ذهبت عقولكم الحرة الأبية؟
أفيقوا من كل هذه الخزعبلات.. فعن
طريقها تتحكم فيكم الكنيسة كالحيوانات.
ماكيا فيللي: حين يطلب رجل الدين من
محاذه إعمال عقته فهو بيده بغيره.
فرانسيسكو: هذا الشيطان ينطق بالحق
والمطق
وأنت تنزع الكنيسة في مأزق
سلموه لروما قبل أن يهدم للكنيسة المغدية
أو تركسموه لساد الشك وانتصرت
الطمانية.
ماكيا فيللي: سلموه لروما قبل أن يصدر
التحريم على كل المدينة وتصبحوا في
عزلة عن كل المسكونة
سافونارولا: لقد جئنا للكنيسة سدا
للقراء والمحتاجين
بعد أن ظفروا لجنة الآخرة منتظرين
لقد جئنا للعبادة صلاة وتمنرعا ودعاء
بعد أن كانت طقساً ونشوقاً وغناء
لقد جئنا للدين طهارة وفصيلة وعدالة
بعد أن كان بؤسا وفسادا ورذيلة لقد كونا
جيش الله لتحقيق العدالة على الأرض
وإن لم تكن هذه هي العدالة... فكهلوتي
لا شيء.
ماكيا فيللي: سلموه وانضموا للعصبة
الإيطالية قبل أن يعلن البابا عليكم الحرب
الدينية، سلموه قبل أن يحرم للبابا فلورنسا
كنسياً..
فهور تجاركم وتسوء حالكم مالياً
دومينيكا: لا تسمعوا لهذا للشيطان
ولا لرهبان الفرنسيسكان

كيف تسلمون نبيكم؟
كيف تسلمون مسيحكم؟
سافونارولا نبي حقيقي
قلاماً لا تلجأ إلى التحكيم الإلهي؟ (٢٦)
سافونارولا: نعم... أماذا لا تجرى اختبار
النار؟ حينئذ ... سترون علامة من القديس
ظاهرة للأبصار.
الجمهير : اختبار النار .. اختبار النار
اختبار النار .. اختبار النار.
دومينيكا : نحن لا نطلب إلا دخول
النار
سترون كيف نخرج ويحترق الأشجار.
الجمهير : اختبار النار .. اختبار النار
أدخلوهم المحرقة
دومينيكا : لقد رفض البابا طلبي بإحياء
أحد الأموات .. وها هي الفرصة تسع
لإثبات الذات.
نبوة سافونارولا هبة إلهية ..
سأدخل النار مملاً له بنفس راضية.
فرانسيسكو (متردداً) : نوافق على إقامة
التحكيم الإلهي
سيدخل ممثل منا النار لكشف هذا
الهرطقي
«يتناقش الولا فيما بينهم بينما تتعالى
صمحات الجمهور مطالبة بالتحكيم
الإلهي»
: حين يختلف نبي فلورنسا
سافونارولا مع الجالس على الكرسي
الرسولي في روما لا يبقى أمامنا سوى
التحكيم الإلهي المجيد، وليرسل لنا الله
علامة تدبر للطريق .. ولإنهاء هذا
الشقاق الذي يجلب المار، يوافق الولا
على إجراء اختبار النار.. وعلى كل فريق
أن يختار ممثله، ولكن مشيئة.
«صمحات هياج بين الجماهير وهم

يهرعون لحجز أماكنهم حول المحرقة ،
 بينما يتشاركون الدوماننيكان والفرنسيكان .
 أصوات : أنا أتقدم من طرف
 سافونارولا
 أنا أتقدم ضد سافونارولا
 أنا أدخل النار مع الرجال
 أنا أدخل النار للصح الهرطقي
 أنا أدخل النار لإنقاذ الكنيسة .
 «والى» : لتدق أجراس الكنائس
 ولتغلق أبواب المدارس
 ولتنتع الأجناب عن مفادرة ديارنا
 ولتثبت اليهودى المراهلة خارج أسوارنا
 تم اختيار الأخ دومينيك عن الدوماننيكان
 والأخ جوليانو عن الفرنسيكان شاهدان
 «والى» : قسوا على الاختبار الإلهي ..
 كالآتى:

الخامس سيكون من يردد فى دخول النار
 الخامس سيكون من يرفض دخول النار
 سيكون فرنسيسكو خاسراً لو هلك ممثله
 سيكون سافونارولا خاسراً لو هلك ممثله
 وإذا هلك الإثنين أمام الجمع الغافر
 لسافونارولا فى الحالتين خاسر
 «والى» : على الجنود إخلاء مساحة
 للولاة

وحفظ النظام حول محرقة العصاة
 سيأقرب باللقى من يعوق إجراء الاختبار
 والسنجن لمن يلقى بشيء فى النار
 «يسير الرهبان الفرنسيكان منكسرى
 الزموس دون حماس وهم يتعرضون
 لإهانات أنصار سافونارولا ، بينما يسير
 الدوماننيكان متلطمين وتطورت رائحتهم
 الدينية ويحملون القناديل الزرقية ، يتقدم
 دومينيك يحمل الصليب وخلفه
 سافونارولا ، بينما يزداد هياج الجمهور
 حول المحرقة .
 يقف جوليانو على اليمين أمام اللواة

ويجانبه فرنسيسكو ودومينيك على اليسار
 ويجانبه سافونارولا ،
 جوليانو (مرتجاً) : يا رب أتقنا
 من هذه التجربة
 لتهدب أطمارك على هذه المنطقة
 لتهدب ريلحك على الليران الشيطانية
 لتخفف من سحر ألسنتها الجهنمية
 لتجعلها برداً وسلاماً على عبيدك الخاطي
 ولتقبل توبة صادقة من العاصي ولكن
 مشيتك أمين .

دومينيك (بلغة بترنم) : جعلت الرب
 أمامى فى كل حين ،
 لأنه عن يميني فلا أزعزع
 وإن سرت فى وادى ظل الموت
 فلا أخشى شيئاً لأنه معي
 وإن كنت فى وادى للظلام فلأنت
 تهدينى ..
 تقود خطوتى ، وترشدنى ، وتحمينى .
 وترفع نيران المحرقة وتزيد توهجا
 وسط دقات أجراس الكنائس وهياج
 الجماهير ، يكثر التهامس والمشاروات
 بين اللواة والفرنسيكان .

فرنسيسكو (للولاة) : على للدومينيك أن
 يخلع عباءة الدوماننيكان
 فقد تكون مسكونة بالشیطان
 وأن يلبس لباس الفرنسيكان

فهم للمسيح فرسان
 سافونارولا : نرفض هذا الطلب .
 فرنسيسكو : نصر على الطلب .
 سافونارولا : نرفض هذا الطلب .
 فرنسيسكو : من غير المعقول أن
 يدخل الليران ، ومعه حاميه الشيطان .
 سافونارولا (صاحكاً) : فليخلع الدومينيك
 ثوب الشيطان ،
 وليرتد حلة الفرسان

«يخلع الدومينيك اللوب الأحمر وسط
 دهمشة فرنسيسكو واضطراب جوليانو .

فرنسيسكو (مرتجاً) : عليه أن يخلع
 كل الأسما
 حتى لا يدخل النار بتحايد وأعمال
 سافونارولا : ليخلع الدومينيك كل
 ملابسه
 ليدخل النار كما وادته أمه .
 فرنسيسكو : يجب ألا يدخل الليران
 مرتبكاً حاملاً معه الليران .
 سافونارولا : كفى تجديفاً .. كفى
 تجديفاً .

«والى» : فرنسيسكو مسع حق ..
 فاحذروا الليران بعد إهانة للمقدمات ..
 والليران
 صيحات من الرهبان : هذه هرطقية ..
 هذه هرطقية
 الفرنسيكان : سافونارولا هرطقى ..
 سافونارولا هرطقى

يريد أن يحرق الليران .. يريد إهانة
 الرهبان
 سافونارولا : لقد تمسكنا بصصوص
 البروتوكولات
 ولم يذكر فيها كل هذه السماكات
 فرنسيسكو (للجماهير) : يالك من
 شيطان ..

هل تريد إحراق الليران ؟
 الكافر يريد إحراق جسد المسيح
 ودماء جروحه مازالت تسبح .
 « صيحات اعتراض من الفرنسيكان
 والجماهير ، بعضهم يحاول الاعتداء على
 سافونارولا ،
 «والى» : كف يا سافونارولا عن
 محاولتك الشيطانية ،
 لتخبر الطبيعة المتقدمة لهذه التجربة
 الإلهية .

«والى» : لابد من اتخاذ قرار ..
 قبل اختفاء النهار .

محرقه سافونارولا

«والى» : بحكم الولاة بأن يرتدى
ممثل الدومانكان..

أى ثوب يختاره الفرنسيكان.

سافونارولا : هذا ظم وبهتان.

نرفض هذا الإلزام.

قرأ السيمكو : ثيابكم الخيشية مفقولة
بخيوط الشيطان.

سافونارولا : وثيابكم الفاخرة مسروقة
من طعام الشعب الجوعان.

«يزيد هواج الجمهور» تم للفوضى حول
المحرقه ، يتحرش الرهبان الفرنسيكان
بسافونارولا الذى يضطر للانفاج عن
نفسه، فترك مديرية مسلحة تتعدى على
الرهبان الدومانكان.

سافونارولا : هذه مؤامرة .. هذه
مؤامرة

أرسل يا رب علامة .. أرسل يا رب
علامة.

«يهبط الليل فجأة على الميدان .. مطر
ثقيل يهبط مع برق ورعد ورياح هادرة
الأمطار تفرق الجماهير وتطفئ نيران
المحرقه .

جسولباتو (سارخا) : لقد استجاب الله
لصلاتي

لقد استمع الله لدعواتي
هاهى ريحاه تهب على الكفار
هاهى أسطاره تخدم النار.

سافونارولا (فرجا) : لقد أرسل الله
علامته ..

لقد استجاب الله لمريسه.

(ثم للشعب) أسامكم علامة ظاهرة
للمسيان، لنفصح مؤامرة الولاة
والفرنسيكان.

«والى» : يطن الولاة أن سافونارولا
قد انتفض

وأن زيف نبوءته قد انتضح

الفرق الشدبة (تصبح فى الأوباق) :
انتفضح النبى المزيف.

انتفضح النبى للمزيف

«والى» (للجدد) : يأمر الولاة
بإخلاء الساحة

أعيدوا النظام إلى هذه الباحة.

سافونارولا (صائحا) : هذه تمديلية
مفضوحة

إنها الحيلة مذبوحة

لتركوا الله يحكم بيننا أيها القوم

لقد ظهر لى صباح اليوم ..

« ينغمه الجند للخرج»

«والى» (صائحا) : نحن الذين نحكم
هنا منذ الأبد

وإن تركك أماكتنا إلا إلى للحد

« يهبط الظلام على الميدان .. أشباح
تتحرك فى كل الاتجاهات .. الأبراق
تعلن فى كل مكان:

سافونارولا نبى مزيف

سافونارولا نبى مزيف

النار كشفت الدجال

النار كشفت الدجال

أصوات الأشباح: المطر والرعد وللرايح
مرسلة من الله.

صوت : لقد خدعنا هذا الدجال .

صوت : سيقبضون عليه .. لا محال

صوت : لو كان نبيا حقيقيا إلهيا.

صوت : البرق والرعد علامة على
غضب الله.

صوت : لقد تخلى الله عن سافونارولا.

صوت : لو كان نبيا لهبطت الصاعقة
فوق رموس الفرنسيكان.

صوت : الأمطار فضحت سافونارولا.

صوت : لو كانت المحرقه إلهية لما
أطفأتها الأمطار.

صوت : النار الإلهية لا تطفأ.

صوت : للنار الإلهية أبدية.

صوت : ياله من دجال محتال.

صوت : لقد خدع المدينة كلها.

« تخلو الساحة ولا يبقى إلا الولاة
محاطين بالجند».

«والى» : هل رأيتم العواصف
للرعدية...

الله كان يعلم بيننا السيرة.

«والى» : الأمطار علامة لنصرة
النبى

سافونارولا مرسل حقيقى.

«والى» : كفى خزعبلات...

هل جيت لتصدق هذه الخرافات!!!

«والى» (السابق) : سنقتل أحد الأنبياء
سبح علينا غضب السماء

«والى» (السابق) : كفى هراء .. كفى
سذاجة ..

فأصوتت فرأى لإنهاء هذه الخرافة.

أفترح عليكم التخلص سريعا من المسمخ
الذى صنعاه بأيدينا خطأ بالأمس

والوالى الذى لا يستطيع تحمل العبء
الثقيل ..

فطيه أن يقال أو يستقل.

«والى» (مخادرا المجلس) : لا أستطيع
تحمل هذا الوزر ..

سأترك الحكم لأعتكف فى الدبر.

«والى» : حسنا .. لنعيد الانتخابات
مجلس الشرة ..

لنعيد انتخابات مجلس الثمانية...

لنحاكم أعوان هذه الدجال

لنقبض عليهم فى الترو والحال.

«والى» : لكننا بذلك نخل بقروانين
الجمهرية ..

ونهدد استقرار الديمقراطية

«والى» : اللعنة على ديمقراطيتنا
وقروانينا ..

جورج آل ميحسيس تتجمع خارج
أسوارنا ..

إن لم نحرق هذا المأفون.
 سنستنم إليهم قوات البابا نيك الحصون.
والى : بل يجب أن يشق فجر يومته
 سياسية.
والى : بل يجب أن يحرق ، فجر يومته
 دينية.
والى : إن لم نحرقه فسيثور علينا
 الحفاة
 فانهيار المقدسات سيقتوى سلطة الولاة
 وللحفاظ على السلطة والنظام
والى : ولا استمرار الحكم والأمان.
 مشقة أولا كما تطلب القوانين..
 ثم نحرقه إرشاء للكهنوتيين.
والى : أو أوافق .. هذه فولتى.
والى : أو أوافق .. هذه فولتى
والى : أو أوافق .. هذه فولتى
 «يدخل الحارس مذمورا»
الحارس : الزهبان تمكثوا من صد
 هجومنا
 جرحوا أربعة ، وقتلوا اثنين من رجالنا.
 الولاة : ماذا تقول!!
 (فى الوقت نفسه)
الحارس : لقد حولوا الدير إلى قلعة
 متينة..
 ويطلقون النار بمهارة غريبة.
والى (بتهور) : اهدموا الدير فوق
 رؤوسهم...
 استخدموا المتلعب لهم كداسهم.
 «يخرج الحارس»
 «صمت»
 «تسمع أصوات المدافع عن بعد وهياج
 الأهالى»
والى : يا للعار .. يا لها من أخبار
 لم تكن أتوقع أن يصل الأمر لهذا الحال.
والسى : أين عيوننا .. أين
 مخبرونا!!

من أى غفوة تصحو مدبنتنا؟
والسى : يا للقضية .. يالنا من
 أغبياء
 الزهبان أصبحوا فى ضرب النار خيرا.
والسى : لقد أخرجنا للمارد من
 قمعه
 وعلينا بدقه بعد أن انتهى دوره
والسى : نعم ... علينا تقبل المسخ
 الذى صنعناه بالأمس.
والسى : لنصدر قرارا بمصادرة
 أموال من يتناصره.
والسى : وقرارا ببقى كل من
 يساعده.
والسى : ما لتعمل لو حدثت فتنة
 داخلية!!
والسى : ما للعمل لو مات
 سافونارولا فى الدير!!
والسى : سنحوه إلى شهيد.
والسى : سيصبح بطلا.
والسى : بل أسطورة.
والسى : اسلبوا من الجند وقف
 القصف.
والسى : يا له من قرار خاطئ
والسى : لكن يجب القبض عليه.
والسى : يجب القبض عليه حيا.
والسى : يجب محاكمته أولا.
 «يدخل عليهم أحد الحراس برسالة»
الحارس (يقرا) : الأخ ملكستا ومعه
 اثنان من الزهبان..
 يطلبون الكلام.
والسى : ملكستا عناصر
 سافونارولا!!
والسى : (للحارس) : دعهم
 يدخلوا.
 «يدخل ملكستا ورفيقاه ، وملابسهم
 ملطخة بالدماء»

ملكستا : يا أسياد فلورنسا .. أوقفوا
 (فى رعب) هذه السجائر
 القابل تسقط على الكنائس وتدمر العابر
 أنفقا الدير وأطفأوا حرقته..
 وأتعهد بتسليمكم سافونارولا وأصدقائه.
والسى : (ضاحكا) : ها هى الحكاية
 نفسها..
 تنتهى دائما النهاية نفسها.
والسى (ساخر) : حتى ملكستا البار
 الذى تطوع لاختيار النار.
والسى : لكل نبي يهودا يسلمه ،
 وكل يهودا لمن يقتضيه.
 ملكستا : بل جئت ومعى الأخوان
 الفانفلان..
 لإنقاذ ما يمكن من مسقبل الدومانيكان.
 منقوم بصلح سافونارولا وديميديك
 بالسلام
 فلا رضى بحياته يرضى فى سجل
 القطن لإنقاذ الدير
 لم يبق أمامهم سوى الاستسلام
 ولأوامركم ورضيكم .. الإذعان.
 وسافونارولا الآن فى صومعته يصلى
 بلذوع
 ولعلامة من الله يتضرع.
والسى : لو انتظر العلامات لطال
 الانتظار،
 والبابا لن ينتظر فلورنسا سنوات.
 سلمنا نيك ورفقاءه المسلمين..
 تحك ورفقاءك بمغادرة البلاد آمين.
 «يخرج الثلاثة وروسهم منكسة ، يأمر
 الولاة بوقف القصف بهذا أصوات
 المدافع حتى تكف .. تطول جلبة الجمهور»
والسى : (ضاحكا) : أوتخونق أولا
 طعم السقوط من عل (٢٧) .
 حتى يصى تماما أنه كان يوم ما بنى -
والسى : (بلذعة) : لتخلف أظافره
 حتى يطرف ،
 ويفخرنا مع أى الأمراء وأتلف .

محرقه سافونارولا

والسى : (بهمسيرة) : سعدف قريباً حين يداعب الكرياح ظهره .. حين تلخع كنفه : حين تنكسر ذراعه . والسى (بجلون) : سظهر طبيعته البشرية ..

منفصله عن دنيا الخطية . والسى : تنكسر شوكة جسده .. سظهر روحه : سحرى نفسه . والسى : يوم تعذب فى قصر الولاة ، بسنوات ترهب فى رحاب الله . والسى : سظهر الجسد ناقل للخطية ..

سظهر الجسد متلقى الخطية . الجسد اللعين .. مانع ظهور الحقيقة ، سظهر الحقيقة .. سظهر الحقيقة .. يصرخون كلهم بجلون وهم يلبسون الأخاب . السولاة : سظهر الحقيقة ..

سظهر العبيدة . سظهر العبيدة .. سظهر العبيدة . يلهمون فى ضحك مسيرى لا يتوقفون منه إلا بدخول «سافونارولا» مقبداً وسط حراسة ضعيفة ، وخلفه الأهالى يحاولون الاستداء عليه ويوجهون إليه لفتدع الفتاقم

مساوطن : (وهو يصنع على وجهه) وآلآن .. تنبأ .. من يصق عليك ؟ مساوطن : (وهو يصرخه على مؤخرته)

والآن .. تنبأ .. من صريك ؟ يسعدونه إلى قصر الولاة .. ينتظر الأهالى متلذذين بارتفاع أمات للتعذيب من داخل القصر ، بينما الأطفال يجرون فى الميدان متشددين ،

الأطفال : أحرقوا الهرطقى .. عذر البابا العاصمى . أحرقوا الكافر البسدى .. أحرقوا العميل الأجدبى . ستان

الفصل الأخير «قبر قصر الولاة .. غلام .. أصوات تعذيب وصرخات تصدر من كل الجهات ، منضدة عليها شمة مشطلة ، كرسى يجلس عليه ، فرانسيسكو بارون ، ويقف خلفه أحد الولاة .. يدخل للحراس سافونارولا ، منهاراً من التعذيب ، «السوالى : هيا يا بئى .. وقع على اعترافك ..

عل السماء تقبل غفرانك . سافونارولا (منهكا) : أنا راهب وهبت حياتى لربى ، وليس لعدلى الحق فى مسألتى . السوالى (للجلود) : أعيدوه إلى زنازلكه وحضره أفضل .. أريد اعترافه بعد ساعة .. ليس أكثر . «يجرجر الجلود سافونارولا إلى الخارج ، سافونارولا : « والى خاصته جاء وخاصصكه لم تقبله ، السوالى : كيف لم يصل تصريح البابا ؟؟

فرانسيسكو بارون : لا نثق يا مولاي الحنون ..

كل شيء يتم حسب القانون . التصريح وصل بشكل رسمى .. ولكنه بدون أثر رجعى . السوالى : عجلوا .. اطلبوا تصريحاً ، آخر تصريحاً فرانسيسكو بارون : لا نثق يا مولاي الحنون ..

كل شيء يتم حسب القانون . السوالى : أريد أن يركع أمامى .. ويدعوه يضل حذائى .

فرانسيسكو بارون : لقد اتلخت كنفه وانكسرت ذراعه ، وسيدهار فى أقل من ساعة . السوالى : وماذا عن الشهود ؟؟ فرانسيسكو بارون : سيشهد صند رهبان ديرة ..

حامدين الله لتخلصهم من شروره . وقد كتبوا للبابا طالبين رحمته .. آمين العودة إلى حظيرته . السوالى : بقى الثعلبان : سلفستر ودومينيك فرانسيسكو : دومينيك شديد الإخلاص للبيه ،

أما سلفستر فهو يكرهه . السوالى (للجلود) : استدعوا دومينيك الحبيب .

حتى تلمس آثار التعذيب . «يدخل الجلود بدومينيك والدماء تسيل من وجهه وجسده ، السوالى : وآلآن .. هل لك أن تقر : من أدخل الأسلحة للدير ؟؟ دومينيك (بصعوبة) : إنهم الطمانيون الذين غدروا بنا ..

وقادوا المعركة باسمنا سافونارولا كان غارقاً فى الصلوات .. ولم يقاوم أبداً السلطات . السوالى (بدهشة) : الطمانيون .. أريد أسماء محددة .

دومينيك : بعضهم من اللبلاء .. وبعضهم من أبناء المائلات . أمرهم لا يخفى عن المسؤولين .. فعضلهم معروفون مشهورون . فرانسيسكو بارون : لكن سافونارولا اعترف بكل شيء .

دومينيك : سافونارولا نبى حقيقى ، سجل عوكم غضب العلى . السوالى (للجلود) : أعيدوه إلى زنازنته ..

أعترف .. أعترف لأنى استخدمت الكنيسة المفدية ..

فى خدمة أغراضى الشخصية ..
ولأنى أوعزت لديمينيك وسيلفستر

وفالورى ،
ليث عظاتى كخطاب سياسى ..

أما عن المعجزات فكانت للشهرة ..
نفخ فى نارها الأعران والجهلة ..

كل ذلك للسيطرة على البسطاء ..
ويث الرعب فى قلوب الرعايا الأغنياء ..

السوالى : لماذا كل هذه الأباطيل ؟
هل ملك فرنساوراه هذه الأباطيل ؟

سافونارولا (بصراحة) : مقصدى كان
حكومة كحكومة فيديسا ..

يحكمها اللاهوت وأصبح أنا قديسا ،
السوالى (مقاطعا) : وعلاقتك المشينة

بملك فرنسا ؟
هل كنت تعلم بنبوته الغزو فلورنسا ؟

سافونارولا : لم أتوقع قدوم الجيش
الفرنسى ،

وفوجئت بالغزو وكأى مواطن فلورنسى ..
كنت أرسل التحذيرات فى الهواء ..

فجاء الغزو ليملأ الغواء ..
رأيت الجماهير تصنع مبنى نبيا

وكتت السلطة مشتهيا ..
أحرقونى على السعاء تقبل نوبتى ..

على النار تطهرنى من آثام فلتنى ..
السوالى : وقع بسرعة على

اعترافك ..
على الله يغفر أخطائك ..

تشفع بالخذاء التى سبق لك متابعتها ..
علها تدعك تدخل جنتها ..

سافونارولا (وهو يوقع) : ياله من خطأ
جسيم ..

يالى من خاطئ أثيرم ..
كيف تحذيت الكنيسة واللاهوت ؟

كيف ننتس علنا الحرمات والمقدسات ؟
«صمت»

السوالى : إذن ... ما حقيقة للتنبؤات
هذه ؟

سيلفستر : إنها لعبة هلويسات أو
تراهات ..

مجرد دراسات ..
توقعات ..

قط .. أتركونى أغمض الجفون ..
سأوقع على ما ترغبون ..

السوالى : ستنام مله جفنيك حين
تدخل المحرقة ..

سأرى أن نار اللزلة أرحم من الهلوسة ..
سيلفستر : الرحمة .. لقد اعترفت بكل

شيء ..
والجند يحملونه خارجا ، يخلص ملهم

ويرتمى تحت أقدام اللوالى باكيا ،
(ثم بهلوسة) دعونى أتم

أريد العزة لجنة الأحلام ..
سافونارولا حقا نبى ..

نبى وإن كان بهرطقى
دعونى أتم

سأعترف سنده فى الأحلام ..
«يدخل جندى صارخا»

الجلدنى : سافونارولا يريد
الاعتراف ..

سافونارولا يريد الاعتراف ..
السوالى : أحضروه قبل أن يحتضروا

بموت ..
لومات قبل حرقه لانهار اللاهوت ..

«يدخل الجند حاملين سافونارولا شبه
جثة هامدة ، ويقفونه على الأرض أمام

أقدام اللوالى»
«صمت»

سافونارولا (بحسرة) : أعترف ..
أعترف لأنى لست بنبى ..

أعترف لأنى مدفوع بشيطان خفى ..
لله لم يظهر لى فى المنام ..

وكل تنبؤاتى مجرد أحلام ..

وزيدوا من علو مسقطه ..
ديمينيك : (صالحا وهو يخرج)

سهبط عليكم غضب السماء ..
سكسر الله شوكة الليلاء ..

السوالى (متحاشا) : بل هو غضب
الولاء يهبط عليكم ..

سكسر عظامك ويسمل عينيك ..
ديمينيك : أنت تأتيني بسيف ورمح

وأنا أتيك بقرة رب الجند ..
السوالى : سارى كيف تخرج سليما

من اللديران ..
ألم تطلب بنفسك إحياء أحد الأكثان ؟

«يدخل الجند بسيلفستر» بعد خروج
ديمينيك

السوالى : هكذا .. تترك نبيك وقت
الجد

وتهرب من اللدير متحلا بإحضار اللجدة
(وهو يمسك بمقصر) هل تعرف أن الولاء

صدر لهم بيان
إن لم يعترف سيلفستر الجبان ،

فسبادرون يقطع اللسان ؟
سيلفستر (باكيا) : الرحمة يا

مولاي فقد اعترفت ..
وكل الأسرار قد كشفت ..

كم حاولت إقناعه بتغيير خطته ..
وهاى الحوادث تكشف زيف نبرته ..

لقد اتهمه مرارا بالجنون والبهذيان ..
وكننت مؤمنا أن رؤاه إلهامات من

الشيطان ..
السوالى : أنكره .. ألم تفسار منه

لشهرته ؟
ألست مسكونا بالروى مله ؟

فرانسيسكو : ألا تستطيع سرد نص
كامل فى لغة لاتعدوها ؟

سيلفستر : لا دخل لى بما حدث يا
مولاي ..

لم أستغل أبدا قدراتى ورواى ..

محرقه سافونارولا

(بهستجيريه) أنا لا أمتحق إلا المحرق
بالذيران ..

أنا حليف الشيطان .

أحرقوني بالذيران ..

خلصوني من الشيطان .

«يدخل الولاة واحداً واحداً يظهر كل منهم
إلى توقيعهم ثم ينظر إليه بسخرية ثم
يخرج ، يدخل ماكيا فيللي ، يخرج بعد
قراءته الاعترافات قائلا :
ماكيا فيللي : العقل ينتصر دائماً ..

العقل ينتصر دائماً ..

«يدخل ملتسنا ويقرأ الاعتراف ، يخرج
قائلاً :

ملتسنا : أمتد بك لكلامك

ويكلمك الآن أنكرك

يخرج فرانشيسكو وراء الولاة فرحاً رافعا
الاعترافات ، ويترك سافونارولا مكوماً
على الأرض ، فترة صمت ثم يرفع رأسه
ببطء قائلا :

سافونارولا (بإعياء) : ياللى من جرد
حقير ..

هأنا أهلك بدون نكير .

(متساحكا) هاهو فارس المسيح بدون
حاشية ..

موصد بميتة شديدة غير مشرفة .

إن أنزمت كالشهداء ذاهبين للموت ..

إن يخلق حولى ملكة الرب .

(ثم يهتف) تخلى الجميع على ..

لا أدرى أين مفزى .

أهدت الأرض والسماء ..

أفسدت كل شيء بغياء .

كيف تحدثت للنايكاتين ؟

ياللى من ذاكر للرفاق !

الذيران ..

سولقوني فى الليران

...

ما للعمل ؟

هل أفقد الأمل ؟

(يصرخ) هل أجرد على رفع نظراتي
للسماء ؟

هل أطلب الرحمة قبل أن أتخربى

للهواء ؟

الرحمة

الرحمة صفة مخلص

الرحمة

رحمتك الراحسة يا إلهي

(بتشجج) لكلى على الروح القدس

جذفت ..

وبالأكاذيب والأباطيل بشرت .

الرحمة

رحمته واسعة ..

جلته واسعة .

(بهستجريا) لكن رحمته لا تمنع بطشه

رافته لا تمنع عدله

حبه لا يمنع قسوته

لقد جن عقلى ...

صنعت روحي ...

هلكت نفسى ..

لا أشعر برحمته

بشاعة طفلى ثقلى قلبى ..

لحزن يملك من نفسى .

ما أنا إلا خاطئ قليل الإيمان

أداة لعب بها الشيطان ..

الشيطان ..

لكنه فى كل مكان ..

يملا كل زمان ...

لا أنا للقدس !!

أنا أنهدم من إيليس ؟

لا

سأبحث عن رحمته ..

سأقف على بابهِ .

(يترنم) لأنك أنت ملجئى وقرىى ...

وباسمك ترشدنى تهدينى

(بردد) لأنك أنت ملجئى ،

وباسمك تهدينى ... و ...

(يصرخ) أين الخلاص ؟

أين الخلاص ؟

فقدت الرغبة فى الترنيم ...

وكيف أنزمت وأنا حزين ؟

كيف ؟

كيف ؟

(بتكرار) أين الرحمة ؟

أين الرحمة ؟

أين الخلاص ؟

أين الخلاص ؟

«يظلم المسرح ببطء تملو نار الممرقة

والجند يتقدمون الثلاثة إليها وسط إهانات

الجهامير ، يدخلونهم النار ويتخلفهم

الأطفال بالعجالة .

وتهب الرياح وتهبط الأمطار ، بعدها

يسود المسرح سماء صافية مرصعة

بالنجوم ، يظهر على المسرح أشباح

تلهويز وتهمس وتصرخ :

الأشباح : - مات الساحر الدجال .

- قتلوا خادم المسيح .

- سيعود الاستبداد .

- سيعود آل ميندسيو .

- فلورنسا مدينة شريرة

- الإنسان هو الشرير .

- تم تد فلورنسا مملكة المسيح .

- انتهت الحكومة الشعبية .

- ماتت الديمقراطية .

- الظلم لن يخفى من فوق الأرض .

- سيدعون الضرائب .

- سيفرضون الإتاوات .

- لكن الله سينقم منهم .

- هل رأيت كيف أرسل الله الرياح ؟

- هل رأيت كيف أمطرت السماء ؟

- الله أنفذ نبيه .

- لقد رأيته يطير فى الهواء .

- لقد قام من الأموات .

يظهر شيخ ماكينا فيللي على المسرح قللاً بحسرة،

ماكينا فيللي : كل ذلك بسبب لاودوميا كل ذلك بسبب لاودوميا

« ستار ،
« يفتح الستار بعد دقائق على جلد يدق جرس كنيسة سان مارك ، وجانابه حاجب يقرأ للفرمان ،
المصاحب : يحكم مجلس الولاية العادل ...
على جرس سان مارك الآثم .
بالجلد لدفقه في غير الأوقات ..
وتحريرته الأهالي ضد السلطات ،
« ومن الناس من يقول أمدا بالله وبالقوم الآخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون ،
(سورة البقرة ٨ ، ٩)

« لاتسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليك ، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها ،
(حديث شريف)

الهوامش

(١) تعرف فلورنسا ببلاد السليور (قائدة) ، وكان يحكمها مجلس يدعى «مجلس السليوري» مكون من ستة نبلاء ... وقد صفت عليه اسم «مجلس الولاية» .

(٢) اللومبيكان: فرع من فروع للرجبة في « السموية » عرف بالتشدد، وهناك أيضا:

الفرانسويكان ، وكانت بينهما منافسة مستمرة .

(٣) يقصد الراهب «لومبوك» من أقصا سافنارولا .
رولا .

(٤) صوبح فيما بعد البابا «ليون الثالث» .

(٥) يؤكد كل من أرخيا «سافنارولا» أن صد لاودوميا، له في شجابه أحدث له سحمة عاطفية، غيوت من مجرى حياته .

(٦) رفع وتحريك جسم مادي بقوة الإرادة دون اسمه .

(٧) يقصد البابا «سكسني الرابع» .

(٨) أسهمه هم الكراثة ، جوليان ديلا روفر ، و «بيلارو ريكاتو» والأخير لتتخب كاردنالا وصره ٢٥ عاما .

(٩) شاركه البابا «سكسني الرابع» في مؤامرة عام ١٤٧٨ ضد «لوران العظيم» وفيه قتل أخوه جوليان ، وجرع لوران العظيم نفسه .

(١٠) يقصد البابا «ألويسي الثاني» الذي لتتخيه بعد موت «سكسني الرابع» ومن المحريف أن الأول باع صوته للثاني عند تنافيه بابا .

(١١) كان أهالي فلورنسا يودعون أسلافهم في هذا البلك حتى يستطيع الآباء مهر البنات وتزويجهن .
(١٢) مؤسس روما .

(١٣) كانت عائلات سافنارولا تنسم بقلة الحكمة والخروج من موضوع للدخول في موضوع آخر .

(١٤) التناقض هو صفة أخرى من صفات عقلت سافنارولا ، خاصة فيما يتعلق بصندر تنبؤاته برؤاه .

(١٥) كان مجلس الولاية يصوت بفولتات ، وكانت قراراته تسمى «الفولتات الست» .

(١٦) من المفارقات أن كثيرا من الطمانين غير اسويديين بالاديان انضموا إلى سافنارولا وأيدوا حركته .

(١٧) من إنجيل متى

(١٨) السابق نفسه

(١٩) السابق نفسه

(٢٠) السابق نفسه

(٢١) إنجيل يوحنا : الإصحاح الأول

(٢٢) حقيق الأصل

(٢٣) حقيق الأصل

(٢٤) حقيق الأصل

(٢٥) الذي صوبح فيما بعد «جولان الثاني» .

(٢٦) اختبارات شاعت في المصور الوسطى لم تلت بقرار من المجمع للدين في لا ترون عام ١٢١٥ . وأحيانا كان الاختبار عبارة عن أسئلة لم يوصل لقتل أو القم للإجابة عليها .

(٢٧) نوع من التعتيب لتخسر في المصور الوسطى يدرك فيه الجسد يهبط من على عدة أمداد حتى تتكشف الأعضاء .





للنجان محمد رياض سعيد

الحوار

٢١٢ | موضوعية ممكنة في وقف اللغة،
حوار مع جوليا كريستيفا. ت: فخرى صالح.

لعملية ولادة اللغة مستبدلة للتعبير اللاكاني «المخجل» بتعبير جديد نقيم على أساسه تحليلها لكيفية اكتساب اللغة تطلق عليه تعبير «العلاماتي» .

والحوار التالي نشر في مجلة «مراجعات المرأة» (ديسمبر ١٩٨٦)، وأجرته «سوزان سوليرز» .

«بوصفك أستاذة لعلم اللغة، ولكونك تشررين كتباً تتراوح موضوعاتها بين الفلسفة والنقد الأدبي، ما الذي قادك أيضاً إلى التمرن على التحليل النفسي؟

- لا أظن أن المرء يتحول إلى التحليل النفسي دون أن تكون لديه دوافع سرية معينة... صعوبات يعانيها في العيش، معاناة يكون غير قادر على التعبير عنها. لقد تكلمت مع المحلل النفسي الذي أتعامل معه عن هذا المظهر من مظاهر الأشياء واليوم أستطيع أن أتكلم عن هذه الدوافع الخاصة بعلمي.

أردت أن أتخلص الحالات التي توجد عندها حدود اللغة؛ للخطات التي تنتهي فيها اللغة لأن تصبح نوعاً من الأذهان على سبيل المثال، أو للخطات التي لا تكون فيها اللغة موجودة كما هو وضع الطفل في أثناء تمرنه على اللغة. يبدو لي أنه من المستحيل بالنسبة للمرء أن يتقن نفسه بوصف يتسم بأنه موضوعي ومعتدل في مثل هاتين الحالتين، لأن اختيار هذين المثالين يفترض سبقاً نمطاً مسبقاً من التواصل مع الناس الذين يكلمونك.

إن تأويل كلام الناس يفترض مسبقاً أنك تعمل على مطابقة فهمك مع معنى الكلام الذي يقولونه. لقد توصلت إلى أنه لا توجد موضوعية ممكنة في وصف اللغة وحدودها وأنا أقوم بصورة ثابتة بما يطلق عليه التحليل النفسي، التحويل transfer، ويبدو لي أنه ليس من الأمثلة أن أطلق هذا التحويل دون أن

ولدت جوليا كريستيفا عام ١٩٤١ في بلغاريا ثم هاجرت إلى فرنسا وأصبحت واحدة من أهم النقاد وفلاسفة ما بعد الحداثة في فرنسا والعالم. وقد عملت كريستيفا أستاذة لعلم اللغة في جامعة باريس حيث بدأت سيرتها العملية كعالمة لغة وسميوطيقاً وواحدة من الشخصيات الأدبية الأساسية التي صنعت تجربة مجلة «ذيل كيرل» التي أنشأها للروائي والنقاد الفرنسي فيليب سوليرز، وهي مجلة عملت على مزج التحليل السيميوطيقي بالأندولوجيا المارية في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات. لكن كريستيفا تراجعت فيما بعد عن ولائها للفكرى الماروي وأصبحت أكثر قرباً من اليمين الثقافي في فرنسا. ولقد أصبحت فيما بعد ممارسة للتحليل النفسي وواحدة من المهتمين الأساسيين للفكر والنقد لليسريين في العالم.

في عمل كريستيفا نجد تأثيرات عالم النفس الفرنسي جاك لاكان والنقاد وعالم السيميولوجيا الفرنسي رولان بارت والفيلسوف الفرنسي أيضاً جاك دريدا، لكن خلفيتها السلافية جعلتها في الوقت نفسه أهم محق في الثقافة الفرنسية على عمل كل من العالم اللغوي الروسي رومان ياكوبسون والفيلسوف وعالم الجمال الروسي الشهير ميخائيل باختين.

من أهم كتبها: «ثورة اللغة الشعرية» (١٩٧٤)، و«الرغبة في اللغة: مقاربة سيميائية للأدب والفن» (١٩٨٠). ويعد كتابها الأول نصاً مفتاحياً في عمله للنقد والفلسفي بمجمعه. نلاحظ في عملها تأثيراً واضحاً تماماً لعمل جاك لاكان في التحليل النفسي الذي يمزج في عمله بين التحليل النفسي الفرويدى واستكشافات فرويدان دوسوسير في علم اللغة. لكنها رغم ذلك تدخل تعديلات على عمل لاكان في فهمه

لا موضوعية ممكنة في وصف اللغة

حوار مع ..

جوليا كريستيفا
ت: فخرى صالح

أكون أنا نفسي قد مررت بتجربة التحليل النفسي.

«جزء مهم من بحثك في التحليل النفسي يتعلق بالعملية التي يكتسب فيها الفرد اللغة. ما الذي تستلزمه هذه العملية؟

- لقد استخدمت تمبير «عملية» في الوقت الذي كنت أصم في علم في علم أنطوان أرو، إن أرو كان مكتفٍ ومشوش للنظام إلى حد بعيد في الأدب الفرنسي الحديث، ويعود ذلك جزئياً إلى كونه مر بتجربة مؤثرة من الجنون، كما يعود من ناحية أخرى إلى كونه تفكر عميقاً في الموسيقى التي تتضمنها اللغة. إن أي شخص يقرأ نصوص أروسوف يدرك أن الهويات كلها غير ثابتة: هوية العلامات اللغوية، هوية المعنى، وكتيجة لذلك هوية المتكلم نفسه. ولكي أعالج موضوع فزع الثبات والاستقرار عن المعنى وعن الفاعل الذي ينتج المعنى فكرت أن تمبير «الفاعل في العملية» سيكون تمبيراً مناسباً. «العملية» بالمعنى الذي يؤيده تمبير عملية وفي الوقت نفسه بالمعنى الذي تحققة الدعوى القضائية حيث يضمن الفاعل للمحاكمة لأن هوياتنا في هذه الحياة خاضعة بصورة ثابتة للتساؤل، وبالتالي فإنها تخضع للمحاكمة ويصدر دوماً الحكم منها.

لقد أردت أن أتفحص اللغة التي تظهر بصورة جلوية هذه الحالات من عدم الاستقرار في التواصل المتعدد. وهو تواصل منظم، ويفضخ للتهذيب. حيث نعمل على كبت هذه الحالات من التفرج الحار. ويشكل الخلق والإبداع، وكذلك المعاناة، هذه اللحظات من عدم الاستقرار إذ تستدعي اللغة، أو علامات اللغة، أو ذات الفاعل، لتصبح موضوعاً لـ «عملية» تحول. ويمكن للمرء أن يستقرى هذه الفكرة ويستخدمها لا لفحص نصوص أرو وحدها بل لفحص أي «حدث» تتحرك فيه بانجاء خرق المعايير.



«في كتابته عن هذه العملية فإن واحداً من التمييزات التي استغلصتها، لكي تهيئ التطور الذي يخضع له النطق في مراحل نموه الأولى من شخص لم يتبين بعد جنسه إلى ذات متكلمة، هو التمييز بين ما سميت «العلامات» Semiotic، و «الرمز». هل يمكن أن تشرحي لنا هذا التمييز؟

- لكي نعمل على بحث هذه الحالة من حالات عدم الاستقرار والثبات. أي حقيقة عدم كون المعنى مجرد بنية أو عملية، أو حقيقة عدم كون الفاعل مجرد وحدة بل إن هذه الوحدة تخضع نوماً للتساؤل - فقد اقتضت كموضوع للمعالجة حالتيين أو شرطين من شروط «تحقق» المعنى صوتيهما «العلامات» والرمز» وما أعصره به «العلامات» يعود بنا إلى الحالات ما قبل اللغوية في الطفولة حيث يردد الطفل، أو الطفلة، الأصوات التي يسمعوها أو حيث يعمل، أو تعمل، على التلطف بالإقاصات، أو الصانسات الاستهلاكية alliterations أو للتشديدات، محاولاً أن يثقل، أو يثقل، ما يحيط به من موجودات. في هذه الحالة فإن الطفل لا يملك العلامات اللغوية الضرورية وبالتالي فليس هناك معنى بما تعنيه كلمة «معنى». فعلاً. بعد دور المرأة

فقط، أو بعد تجربة الخصاء في عتدة أوديب، يصبح الفرد قادراً على امتلاك علامات اللغة والتلفظ بالكلمات كما توصف له. وأنا أدعو هذه المرحلة بـ «الرمزية».

«ما الذي يحصل فعلاً خلال دور المرأة وعقدة أوديب؟

- يحصل تماثل وتطابق في الهوية. إن ما أسميه «العلامات» هو حالة من التعلق حيث تظهر الأنماط لكنها لا تمتلك أية هوية ثابتة: إنها أنماط غير واضحة ومتقلبة. إن العمليات التي تعمل هذا هي تلك التي يدعوها فرويد عمليات «أولية». أي عمليات التحويل، ولدينا مثال على ذلك في الأصوات التي يصدرها الأطفال وكلامهم غير المفهوم والتي هي صورة صوبية من عدم الاستقرار في أجسامهم، إن أجساد الأطفال مقسمة إلى مناطق مشحونة بالشهوة الجنسية وهي مناطق يمكن استئثارها إلى درجة كبيرة، أو على العكس من ذلك فإنها تكون غير مكتنة ولابالية في حالة من التغير الثابت، من الاستئثار، أو الانقراض والانفناء، دون أن تكون هناك أية هوية ثابتة.

«الهوية الثابتة» قد تكون مجرد اختلاق مجرد وهم - فمن من بين البشر يملك «هوية ثابتة»، هناك خطوات تقود إلى هذا الاستقرار وواحدة من هذه الخطوات التي أبرزها المحلل النفسي جاك كان هي لتطبيق للرأى الذي دعاه به «دور المرأة». في هذا الدور يمكن أن يميز الواحد صورته في المرأة بوصفها صورته الشخصية. إنه التطبيق الأول الذي يمر به الجسم الهويولي للجزء، وهو شيء عفيف وقاس ومثير للإبتهاج والدرج في الوقت نفسه. ويحدث هذا التطبيق في حالة من هيمنة صورة الأم وهي الأقرب إلى الطفل والتي تسمح له أن يكون قريباً ويعيناً في الوقت نفسه.

إنني أرى وجهها، فيحصل نوع من التمييز الأول، وبالتالي «أدرك» الشكل

الأول من أشكال الهوية. هذه الهوية تظل غير ثابتة لأدنى أسير هويتي أحيانا بوصفها هويتي وأخط أحيانا بين نفسي وبين أسمى. عدم الاستقرار للرجس هذا، هذا الشك (؟)، يظل موجودا ويوجدني أسأل نفسي: من أنا؟، هل هذا أنا أم شخص آخر؟ إن الخلط بين صورة الذات وصورة الأم بوصفها أول آخر يصلطم به الطفل يبقى ولا يزول.

ولكى نكون قادرين على الخروج من هذا الخلط وعدم التمييز فإن النمط الكلاسيكي من التطور يقودنا إلى مواجهة داخل المثلث الأورديبي بين رغبتنا في الأم وعملية الفقدان التي هي نتيجة للسلطة الأبوية. في الوضع المثالي فإن هذا الأمر ينتهي إلى استقرار في الذات حيث يصبح الشخص/ أو تصبح قادرا/ قادرة على نظف الجمل التي تعمل وفقا للقانون، كما يصبح/ أو تصبح قادرا/ أو قادرة على حكاية قصة/ أو قصتها. أي قادرا/ أو قادرة على إعطاء حكمه/ أو حكمها يخل هذا الوضع نوعا من الاكتساب الرمزي المشروع مبنيا بتجربة نفسية تقود إلى استقرار في علاقتها بالآخر.

«من الصور التي استعملتها لتوضيح هذه العلاقة العلاماتية بالأم صورة «المشيمة». هل يمكن لك أن تشرحي لنا هذه الصورة؟ أنا أؤمن بأن هذه الصيغة العلاماتية المبهورة التي أشرت إليها، بوصفها تدل على الكلام غير المفهوم للطفل واستعملها لكي أجعل التعريف أكثر وضوحا، هي الصيغة الأكثر إيفالا في الزمن والتي تحمل ذكرياتنا عن الرابطة الذي يربطنا بجسد الأم. عن اعتمادنا جميعا على الجسد الأمومي وعدم استقلالنا عنه حيث يحقق في هذه الحالة نوع من الشهوة الذاتية التي يصعب فصلها عن تجربة الأم ٢٠، إننا نكتب التعجير الصوتي أو

الإيماني عن هذه التجربة ونخفيه بتأثير ما نكتبه لاحقا، وهذا في الحقيقة شرط مهم من شروط تحقيق استقلال الذات. برغم ذلك قد يكون هناك طرق مختلفة لكتب هذه التجربة. قد يكون هناك نوع مشير من الكتب تقوم بعد حصوله بالبناء على الزمّل لأن الأساسات تكون حينها قد دمّرت، أقصد قممت وكبتت، أو ربما تحصل محاولة لتحويل هذه القارة، هذا الوعاء، ونقلها إلى ما يتجاوز لمطقة الرزمي. بكلمات أخرى فإن عملية الخصاء الأورديبي تأتي لاحقا بعد دور المرأة. (تعني كلمة «مشيمة» Chora، في اليونانية وعاء، وهو يشير إلى فكرة ويلهوكوت عن «الحمل»: إن الأم والطفل مريوطان بتقيد دائم حيث يظل الواحد منهما مشدودا إلى الآخر، إن هناك مدخلا مزدوجا حيث يكون الطفل مريوطا إلى الأم لكن الأم تكون مريولة إلى الطفل كذلك).

في هذا الموضع نستطيع أن نشهد إمكانية الخلق والإبداع، إمكانية التصعيد. أنا أظن أن كل نمط من أنماط للخلق والإبداع، حتى الإبداع العلمي، هو نتيجة لإمكانية خرق المعايير والوصول بالعمالية إلى تحقيق السعادة واللذة، وهي تجيزات تشير إلى تجربة عذبة موهلة في الزمن تكمل بموضوع أمومي قبلي.

«ما هي المعاني المتضمنة لذلك بالنسبة للخلق الأدبي؟ هل تمتلك النساء، بتجربتهن المفعلة أو الممكنة مع الأمومة، علاقة امتياز خاصة مع «الطور العلاماتي»؟

- ما هو واضح في هذه التجربة للمشيمة العلاماتية في اللغة أنها تنتج الشعر. ويمكن عد هذا الطور مصدرا للجهود الأسلوبية ومصدرا لتعديل النظام المعادي والمبدل وكذلك النظام المنطقي عبر عمليات للتشويه والتحريف اللغوية مثل الاستمارة والكتابة وإخخال العنصر الموسيقي.

أما فيما يتعلق بالنساء فإن السؤال أكثر تعقيدا، فمن جهة فإن عددا من النساء يواجهن. ولا تهم بنية حالاتهن الخاصة. حالات إحباط أو هستيريا أو حالات استحوذانية. إنهن يجارن بالشكوى من كون تجربتهن مع اللغة تشعر بأن اللغة ثانوية، باردة، غريبة على حياتهن، غريبة على عواطفهن، غريبة على معاناتهن، على رغبتهن، كما لو أن اللغة كانت جسما غريبا عليهن. وعندما يقرن ذلك فإننا في العادة نتلقى انطباعا بأن ما يصنعه موهبا للمساءلة هو اللغة كتمرين منطقي. ويمكن لهذه الشكوى أن تفسر بطريقتين:

فقد يكون هناك رفض للاستسلام لعملية التواصل التي تتضمن تصفية من كل طرف من الأطراف المشاركة. من الرجال ومن النساء. ولقد وصف هذا الرفض من قبل نمط معين رومانسي الطابع من أنماط التسيار النسوي بأنه ثوري، ولكن هذا التفسير ليس صحيحا في جميع الحالات، إذ يمكن لهذا الرفض أن يكون محاولة للهروب من المجتمع والتواصل واللجوء إلى نوع من التجربة الروحية التي يمكن أن تكون انكفاء إلى الداخل و«نوعا» من اللرجسية. إنني أرفض التواصل المنطقي، للتواصل للمنطقي غريب على وبالتالي فإنني أنسحب إلى تجربتي العذبة المبهورة حيث أسعى إلى طلب البهجة للغامرة داخل الجسد الأمومي. وأنا أعد هذا نوعا من التحدي الروي.

من جهة أخرى أظن أن علينا أن نستمع إلى حقيقة وجود نوع معين من المعاناة التي تصرح بها هذه الشكاوى. ويمثل هذا الأمر في ملاحظة أنه في الشفرة الاجتماعية، في التواصل الاجتماعي، فإن الأساس الذي تقوم عليه هوياتنا التي يشكلها الطور العلاماتي من أطوار اللغة وكبت ويرمي في دائرة الشواش والاضطراب، وحقيقة عدم

الإصغاء له، عدم إعطائه إهتماماً خاصاً، مما يودى إلى قتل الرابطة الأمومية والأمسية التي تربط كل ذات فاعلة بالأم) يسرعنا للإحباط، للشعور بالاعترايب. وهناك عديد من الرجال والنساء تعرضوا لمثل هذه التجربة. وفي عملي كمحظة ترغب في مكافحة هذا الإحباط أبحث عن شيئين. فمن جهة أبحث عن تفرغ لطاقات الحقد التي تعجز عن التعبير عن نفسها، تعجز عن اظهار نفسها (أن الأحباط هو في العادة نتيجة للكره الذي لم يجر بعد تفرغه).

في الوقت نفسه أعمل على البحث عن التعبيرات اللغوية الخاصة بالتواصل المجهور مع الجسد الأمومي والذي جرى تسميته. [إنني أتساءل: أين نجد مثل هذه التعبيرات؟ إننا لا نجد هذه التعبيرات في معنى ما يقوله المرضى لأن معنى كلامهم عادة يكون عادياً ومن نوع الصيغ المتداولة التي لا تمتك أدنى علاقة حقيقية بالموضوع. يمكن أن نعتبر على هذه التعبيرات في درجة الصوت، في سرعة الأداء، أو في رتبة الصوت، أو في بعض العناصر الموسيقية (في الأداء اللغوي). كما يمكن أن نعتبر على ذلك في بعض أنواع المجانسة الاستهلاكية - AI- Iteration مما يعني أن على المرء، كما في (أليس في بلاد العجائب، أن يقوم بتقليد عباراته باحثاً عن الكلمات المضمونة، (٢٠)، وهذا هو المعنى الحقيقي للرغبة المجهورة حيث تبحث هذه العلاقة المجهورة مع الأم لها من ملأ. إن هذا الأمر ضروري لكي نتحكم من إعادة تأهيل هؤلاء المرضى، أن نوجد لكل فرد، وللنساء بصورة خاصة، نقطة انطلاق جديدة.

هل يمكن لنا أن نميز لغة أو كتابة خاصة بالنساء؟
ليس لدى يقين بشأن هذه النقطة لأن ما يشد عليه بوصفه «كتابة نساء» يميز نفسه عن «كتابة الرجال» عبر اختيار

الموضوعات بصورة أساسية. فلي سبيل المثال يمكن لنا أن نتحدث عن العناية بالأطفال أو الأمومة بطريقة لا يستطيع الرجال الحديث عنها لأنه ليس لدى الطرفين التجارب التاريخية أو الاجتماعية أو للعائلية نفسها.

بخصوص الألووب - تلك الديناميات الفطرية للغة، تلك العودة إلى الطور اللاماني، التعبير عن العلاقة المجهورة بالأم في اللغة - فإنه ليس حكراً على النساء. وكتاب الرجال مثل [جيمس] جويس، أو [ستيفان] مالارميه أو [التوتان] آرثر، هم برهان على ذلك. أنها مسألة تتعلق بالموضوعية. لكن من الممكن أننا في الإبداع الجمالي نحصل مواقع متعددة. إن أي مبدع يتحرك بالضرورة عبر التطبيق مع الأمومي، وهذا هو السبب الذي يجعل من الولادة الجديدة للدينامية للعلامات شيئاً مهماً في كل فعل من أفعال الخلق.

إن السؤال هو: هل يتطابق الرجال والنساء بالطريقة نفسها مع الأم الحقيقية المجهورة في داخلهم؟ من ناحية شكلية لا أرى في الحقيقة أي اختلاف. أما من الناحية النفسية فإنني أرى أن المسألة أصعب بالنسبة للنساء لأن المرأة تجد نفسها في مواجهة شيء لا تستطيع تمييزه عنها؛ إنها تجد نفسها في مواجهة شيء يشبه بها. إننا في هذه الحالة لسراقات، أما في حالة الرجل فإن الأم بالنسبة له تعد آخر. في حالة الرجال يرضخ للتطبيق والتماثل مع الأمومي متعة محرمة ملحقة بيلما في حالة النساء فإن العملية تتضمن بعض المخاطر اللغائية. قد يصل الأمر إلى أن أخسر نفسي، أخسر هويتي.

لربما يفسر هذا الأمر لم يكون من الصعب على النساء أن يتخلصن من هذا للجحيم، من هذا المسقوط؟ لقد استطاع أوفيسوس أن يتدبر أمره لكن يورديس لم تستطع.

«هل يفسر هذا أيضاً توجه جزء كبير من عملك في الأدب إلى التركيز على الكتاب الذكور؟

- لنأني أعمل حالياً على مرض الكآبة السوداء (المفخريا) وأنا أستخدم نصوص مارغريت دورا، كمثل من الكتابة الحديثة يدل على المعاناة. في نصوصها تجعل مارغريت دورا من ثيمة المعاناة قيمة دالة. أنها تعكس بوصف ثيمة المعاناة أكثر من اعتنائها بالبحث الأولوي أو اللغوي. وحيث يكون هناك تجديد لأسلوب فإن الشكل يكون مرتبطاً وأخرق والقصص. إن عمل دورا للناقصة تعمل على ترجمة المعاناة أكثر من الألعاب اللغوية للتمثلة في السعة الصوتية والتفمية التي تعثر عليها في أعمال جويس. أما في عمل دورا فإن التعبير عن الألم مؤلم هو أيضاً.

«يركز معظم عملك الأخير على بحث العلاقة بين الكآبة السوداء والإحباط والإبداع. كيف أمكن لهذه الزاوية من البحث أن تدخل في عملك؟

- لقد بدأ ذلك من الملاحظة التحليلية النفسية بأن الإحباط هو فعلاً مرض زماناً. فهناك المزيد والمزيد من البشر الذين يشكون من الإحباط، ونحن نلاحظ في التحليل النفسي أن كثيراً من الأشخاص الذين يأتون إلينا بوصفهم يعانون من الهستيريا أو الاستموا، اللغ، لديهم أعراض إحباط تسبب ما لديهم من حالات مرضية. إن ذلك مهم جداً لأن المشكلة تقع على النقطة الواقعة بين البحث البيولوجي والبحث النفسي قبل سنوات وجد التحليل النفسي. نفسه في مواجهة علم اللغة، والآن هناك تحد جديد: علم أحياء الأعصاب.

هناك عديد من العقاقير التي تعالج الإحباط وهذه العقاقير لها فعاليةا وقدتها الخاصة على معالجة الأعراض،

لكنني كمنحلة نفسية لا أعتقد أن العمل على تخفيف الألم النفسي ومعالجة الأحباط يمكن تحقيقه بتناول حبوب الدواء، لأن أصل المشكلة يبقى موجودا.

أما فيما يتعلق بعملية الإبداع الأدبي - الجمالي (وهو ما يهمني بالفعل) فأني أقول أن الفعل الإبداعي يتم بإطلاقه عبر تجربة الشعور بالإحباط التي دولها لا نستطيع مساومة استقرار المعنى أو عادية التعبير. على الكاتب أن يمر من وقت لآخر بوضع فقدان - فقدان الروابط، فقدان المعنى - لكي يكتب.

ورغم ذلك فهناك شيء من المفارقة الضدية في عمل الكاتب الذي يمر بتجربة الإحباط في أكثر أشكالها حدة وإثارة، ولكنه في الوقت نفسه يكون لديه/ أو لديها إمكانية التخلص من هذه التجربة. يستطيع الكاتب مثلا أن يصف لنا إحباطه/ إحباطها، وهذا في الحقيقة انحصار على الأحباط. إن نصوص مارغريت دورا تعالج الصعانة، تجربة الحزن، الموت، الانحمار. كذلك الأمر بالنسبة للنصوص دوستويفسكي. أما

نصوص [جورار دي] لورفال^٥، فلي الرغم من كل إشاراتها إلى التراث الثقافي فإنها تزيها إلى أي حد يمكن أن يجسد الحزن والصعانة في قيمات [أدبية].

لكن حتى عندما يتطرق الأمر بالكاتبية الاحتفالية فإن ذلك عادة ما يريخ عندما نتعرف من سيرة الكاتب أن هناك نوعا من للتوسطيف المضاد: إن ذلك يمثل للوجه المشرق من شمس الكآبة السوداء. إن هناك إمكانية للتخلص من مرض الإحباط بقلب المحتويات السلبية له وذلك عبر تحويل هذه المحتويات بطريقة إيجابية [يشبه] ذلك ضحكة المهرج التي تعبر عن حزن عميق. من هذا المنظور أفحص المتخيل بوصفه بالضرورة ذا طبيعة متصلة بالشعور بالكآبة السوداء ويوصفه في الوقت نفسه صراعا مع هذه الكآبة.

إن المخلوقات الخيالية هي علاج ناجع للإحباط، وإن تكون قادرين على ذلك فإننا نستطيع إبداع هذه المخلوقات الخيالية...

الهوامش:

١ - لفرنان آرثر كلاب مسرعي فرنسي يوصف مسرحه بأنه مسرح القصص. أسبب

بالجنون ويدخل مصحة روديس للأمراض النفسية. وقد كان مائدا للثقافة الفرنسية بصورتها البورجوازية والباركسية الدوغمانية، وقد فر من الغرب إلى المكسيك باحثا عن أدنى أخرى للثقافة. المترجم.

٢ - تالب كريستينا في هذا السياق على كلمة الأم (Mother) حيث تشكل الكلمة بوزلة M منها كلمة other التي تعني الآخر مما يوضح فكرتها عن كون الأم هي أول آخر نستقدم به للفت. المترجم..

٣ - مثل «جبل» و «قل» ، «ضرب» و «سلب»، إلخ. المترجم

٤ - كاتبة فرنسية شهيرة، وهي من الكتاب الذين أسهموا في مسحة الرواية الفرنسية الجديدة. من أعمالها الرواية، السفهاء، والحياة القديمة، وقدمت على الباسيفيك، والترنمة العذبة، والمانشة الإنجليزية، والرجل الجالس في القمر، وقد حازت روايتها «العاقل» عام ١٩٨٤ على جائزة غولكونر أربع جائزة فرنسية للكتاب. المترجم..

٥ - جورار دي لورفال (١٨٠٨ - ١٨٥٥) شاعر فرنسي شهير عاش في مرحلة الشعراء الرومانسيين، وهو يعد الآن سلفا لمعلم الشعراء الفرنسيين المعديين. من بين إنجازاته الأساسية لمحاو لشكل السوناتة. تكلم عام ١٨٣٧ عن رغبته في «أن يعصر ويكاف سطوت من الصعانة والألم والحلم في جملة» في كلمة «المترجم».

قا

الانشارات والتنبیحات

٢١٨ مصر د «جلیلة رضا» سیرة منسیة: سلوی بحر - المرأة فی
خطاب الأزمة، شعبان یوسف - حول فن الطفل وإبداع الآخرين: محمد قطب -
فلسفة بلا مؤتمر أفضل من مؤتمر بلا فلسفة، رفعت بهجت -
شیخوخة الشعوب: علا غنام. ماهیة الحروب الصلیبیة، إبراهیم الحواری،
السیما العربیة، نورا امین. (شمالیة) د الدوران والبکاء فی إبریق
الزیت: جرجس شکر. (شمالیة) د الكتاب العرب فی قرطاج،
طاهر بن جلون، ترجمة، بثیة رشدى. (الصیة) د «فراش البحر»،
أول ترجمة للشعر الحدیث فی الصین إلى العربیة، السماح عبد الله،
ألمانیة د «جیرت هایدنرایش» بین حریة الفنان والتزامه، مصطفى ماهر،
بالماریا د (فایدیمیر تشریانوش)، مخرج فیلم «صید الملائكة»
على نبوی عبد العزیز. (شمالیة) د الشعر على المسرح، مجدى فرج.

الإشارات والتبنيحات

إشارة

جريدة رضى سيرة منسية

ق مسألتان أساسيتان تبرزان عند تناول موضوع المرأة وأدب السيرة الذاتية، الأولى هي قلة ما كتبه المرأة تحت هذا العنوان، والثانية هي سطحية وغياب العمق الصريح على ذلك النوع من الكتابة. وبما أن أدب المرأة مهمش تاريخياً في أغلبه، وله وضع تزييني على خارطة الثقافة العربية، فإن قولبة المقولتين السابقتين، تظل سارية المفعول حتى إشعار آخر.

وربما نساوول الآن، الإعلان عن ذلك الشعار الآخر، من خلال ما قرأته مرة عن سبق إصرار وترصد، مرة أخرى بالصنف، أما ما قرأته عن سبق إصرار، فهو كتاب «تلايب الكتابة» للبيبة الشاطرة صافيناز كاظم، وأما ما وقع بين يدي بالصنف، فهو كتاب صفحات من حياتي للشاعرة الموهوبة السيدة جليلة رضى.

كنت قد تلصقت قراءة كتاب صافيناز كاظم، بعد أن سمعت الكثير الطيب عنه من صديقات ألقى في ذاتكهن الأدبية، وبعد أن قرأت قليلاً عنه في الصحف والمجلات السبارة، فقلت في

نفسى: إذن هو لابد كتاب جيد يستحق القراءة، طالما لم يكتب عنه كثيرون في صحافة هذه الأيام.

كتاب جليلة رضى الصادر في العام ١٩٨٤، لم أتصعد قراءته، لكلى أبتعته ضمن مجموعة كتب من دار الهلال، عندما ذهبت إلى مكتبتها للحصول على كتاب صافيناز كاظم، والحقيقة أنني بدأت في قراءة كتاب جليلة رضى بعد الالتقاء من كتاب صافيناز كاظم، مدفوعة بسوء نية لم تلب عن نفسى، فلقد دفعتنى إلى ذلك روح استطلاعية، تستهدف معرفة ما سوف تؤوله جليلة رضى عن نفسها وحياتها، ولم تأت محاولتى مع هذا الكتاب، كتنجبة لطيب ذكر أدبى للشاعرة، أو حباً في كتاباتها الشعرية، فكتابات جليلة رضى بالنسبة لى، وربما لعدد من أبناء جيلى، هي كتابات محدودة القيمة، تقليدية، وقلب عليها النك والتمبغة، دون التجديد والابتكار، فهي شاعرة صمودية تطف حدود تقليد الشاعر الراحل إبراهيم ناجى، ومن بعده من شعراء، لم يتمكنوا من الإمساك بتلابيب الحداثة، فتجاوزهم عبدالصبور والبياتى ونازك الملائكة والنسب، وجماعة المجددين الشرعيين من أبناء هذا الجيل.

كتبت صافيناز كاظم برأى وجمال عن جانب من سيرتها الذاتية، فحكت عن شذرات من طفولتها الأولى، حكاً يتراوح بين الذكريات والنقد، يستخلص منه أن البيبة والناخ والمحيط، هي التي تشكل للنماذج الإنسانية المبدعة صافيناز كاظم ورفيقة صباها سناء اليبسى، فالعين التي رأت الأخضر الوارف، والمعمار الجميل، والمجتمع الإنسانى التظليل، لا يمكن إلا أن تخزن ذلك الجمال في نفس صاحبها، وعندما يبدع فلا بد أن يبدع جمالاً وعلو، لا أيقاً والمطامير.

أسهبت صافيناز كاظم في التعبير عن هواجسها الإنسانية، وهي هواجس اختلف فيها العام بالخاص، فتكلم قلماً بلسان حالنا، نحن المهمومين بهوم الزمان والمكان، والزمان الذى يمضى بنا فيهمشتا ويدفع بنا الى المؤخرة والشكان الذى يتسرب جماله من أعيننا، ويحط فيه الشرير والخبث، ليلتهم كل ما هو طوب وخير وإنسانى، جليلة رضى لم تمكك وعى صافيناز كاظم، وهي من سياق يختلف تماماً عن سياق صافيناز، لكن ذلك لا ينل عليها اهتمامها بما هو عام، وإن جاء هذا الاهتمام على طريقها الخاصة، فهي تتحدث عن الوطن في سكة حديثها عن نفسها، وتلصق عن قدر حال من براءة يتمتع بها عموم الناس، تصب لهم لا لندم، طالما ربوا وجعلوا على أن هموم الوطن هي مسألة تفص الخاصة، ولا تخصهم، فهي مثلاً تقول: «وجاء عام ١٩٥٦. كان عاماً مليئاً بالأحداث الوطنية، كان هناك العدوان الثلاثى على مصر إثر تأميم القناة ومكث قد اندمجت بكل مشاهير في أحداث الثورة».

لقد كان جمال عبدالناصر، كثير الحركة، جياشها، حتى صار كل مواطن يحس بوجوده معه في البيت وفي الحى وفي الطريق..

ثم تتابع قائلة: «وبحين مات عبدالناصر، كان حزنى شديداً ومادفاً ككل مصر ومصرية. ولكن عندما بدأت الألسن تتكلم، والأقلام تكشف، والروايات تكتب عن عهده ومافيه من مقام، لم أحاول أن أكتشف الحقيقة وتركتها في ذمة التاريخ. من أنا حتى أستطيع أن أعرف أو أكتشف».

أصدرت جليلة رضى مذكراتها قبل أن يصدر لويس عوض وكذلك لطيفة الزيات مذكراتهما بسنوات طويلة، ولا

المراة في خطاب الأزمنة

في الوقت الذي تصبح فيه قضايا المرأة من وجهة نظر الإعلام الشائع - قضايا تفتقر بأوليتها ويروجيتها، وما يطرع عن ذلك من عروض لأعر الأزياء الحديثة - والصور الباريسية - والمسابح والجوارب الشبكية - وأقضايا البهشة، وتصويتها، وكيف تحتفلين بزوجه، وتحبيله بزيادة حباً.. ما يجعل المرأة في هذا العصر السعيد: قطعة من الخوى تنتظر أن يلتهمها رجل ما أو رجل محدد، في أي وقت، أو في أي مكان حتى في ذلك المطبخ، الذي يريد هذا الإعلام من جانب آخر تأييدها بواسطة ديزنة الأفكار والقيم والتقاليد التي يروج لها بدهاوى ترتدى عدة خطابات - حسب الطلب - وحسب التوج - وحسب الموضوع - وحسب المجلة التي سول تحمل هذه الدعاوى.

في هذا الوقت يصبحنا العالم والفكر الدكتور نصر حامد أبو زيد في رحلة «عكس التيار» سائفاً، ومبدعاً تياراً طامحاً خاض فيه مناقشاً، ومفكراً، ومبدعاً.. من قبل في قضايا عديدة، ومن عدة زوايا.

هذه الازحلة التي يسحبنا فيها أبو زيد في كتابه الأخير الذي صدر في الفترة الأخيرة من دار نصوص بطوان «المرأة في خطاب الأزمنة» وهو ينقسم إلى مقدمة ومدخل وأربعة فصول.

فأما المدخل وهو يندرج تحت عنوان «حواء بين الدين والأسطورة» وأما الفصول الأربعة فتناولها على التوالي كما يلي «من أنثروبولوجيا النثفة إلى الجراح الهوية - بين خطاب النهضة

معاناتها كامرأة، امرأة تعاني من الضغوط الأسرية، امرأة تعاني من الزواج، امرأة تعاني من الطلاق، امرأة تعاني من الأمومة، إنها تصف أحوالاً من المعاناة والمعاناة دفعتها ذات مرة لأن تذهب إلى الكنيسة، لانتصرِف وقد قلّتها مسيحية، ولكن لتتربعين وتصيح رابعة وهي المسلمة في محاولة أخيرة منها للهروب من معاناتها كشاعرة وكمرأة مثقفة في الحياة الثقافية فهدعات من المثقفين كما عانت من المثقفات أيضاً، وتحكي عن مثقفة عاشتها فتقول: «ولما لم تجد ما تستطيع به أن تثقّد شعري بدأت تنزع في الناس أخباراً أخرى. كانت تعلم أنني لست جامعية ولا خريجة جامعة. فوجدت مثقفاً يقول لها نشر هذه الحقيقة ونكراها بلا مناسبة، بل ومعارين بها. ولبيتها أدركت أن ما قرأته بوعي واستمعاب كان يؤهلني لنيل شهادتها بل وأكثر. ثم أخيراً تحولت إلى شكلي فأعطيتني سناً أجبر من سني بكثير، وادعت أنني أصغى شعري، لم أن بعد في حاجة إلى صيفه. المهم أنها أرادت أن تحولني من الوجود، وكان لها أخيراً ما أرادت، فقد التصرت على. فكرت الشعر والوسط الأدبي، وبدأت أفكر -جديداً في ثره الميدان والانساب إلى الأبد».

إن كتاب جليلة رضا هو كتاب رائد ومهم بالنسبة لكشابات السيرة الأدبية المعاصرة، وهو يستحق الاهتمام، فهو بالإضافة إلى ما يعكسه من شجاعة كاتبته، فهو أيضاً وثيقة تاريخية عن مرحلة من مراحل الحياة الاجتماعية والثقافية في مصر، وصفحة من صفحات المرأة في الحياة الثقافية، ولئن كانت جليلة رضا لم تصف شيئاً يذكر في ميدان النقص، فيعكس أنها أضافت بذلك الكتاب كنزاً إلى أدب السيرة الذاتية. ■

سلوى بكر

أتذكر أنني قرأت آية كتابه عن هذه المنكرات، (وأرجو أن أكون مخطئة في ذلك)، وقد كتبت جليلة رضا عن حياتها دون تزوير أو تجميل أو خجل، كتبت عن كراميتها لأبيها وشقيقها، وكتبت عن بروء أمها العاطلى تجاهها، وعن حقيقة أن أمها كانت لثاة مخطوفة من تركيا بيعت وهي صغيرة لسيدة ثرية في القاهرة. تحدثت عن معاناتها بسبب ابنها المختلف عقلياً بعد إصابته بنوبة حمى وهو صغير، كتبت عن ذلك وبشجاعة بالغة وبصراحة كاملة، مثلما هو الحال مع حياتها العاطفية وعلاقتها بالجنس الآخر، لكن دون ابتذال.

وتحكي جليلة رضا في ذلك السياق عن حب وتدلّه من تروخ آخر، كما تصفه فتقول عن الفترة التي عاشتها طالبة في مدرسة داخلية نراهيات: «كان هذا الحب شرامخاً وصباية وهلاكاً وأرقاً وتاراً.. كل طالبة في المدرسة تحب وتعلق، سواء كانت في القسم الداخلي أو الخارجي. كل طالبة تحب رابعة أو طالبة أكبر منها سناً، المهم أن تكون المشوقة أكبر من المشاقة».

«وكان نصيبى أحد الراهيات اللعيطيات ذات الجمال الصارخ والصوت الرقيق المنفوم والبسمة الساحرة والهدوء المريح».

لقد تخطت جليلة رضا المؤلفين في تقاليد الكتابة عن هذا الموضوع، وتحدثت بإسهاب عن الحب المثلى، وراحت تقسم ذلك كحالة طبيعية شائعة لبنات في مدرسة داخلية، مسعدات عن الحب والظان الأسرى، كما أنها قدمت من خلال توصيف رائع حماس ومفناً لما عاشته وعائلته، مرة كمناشلة لواءدة من الراهيات، ومرة أخرى كمنشوقة لطالبة في المدرسة ذاتها تصفها بعامين، جليلة رضا، وصفت في كتابها كثيراً من

الإشارات والتنبيهات

والخطاب الطائفي - العهد المفقود في الخطاب الديني - الخطاب التشريعي التوحيدي .

وفي المدخل والفصول الأربعة لا يلق أبوزيد مهادناً للتوصي التي يناقشها .. بل يلقبها على جميع الوجوه .. ويضعها على مائدة التشریح الطمى والتكدي ميثاً، محللاً مواضع الداء الذى يرسى فى الخطاب الدينى الذى يتعرض أبوزيد لمتناقضته باعتباره أن هذا الخطاب ، ليس أترك مباشرة فوراً للمناقشة المتجلى له ، بقدر ما هو - بالإضافة إلى ذلك - تواصل مع خطاب تراثى يستمد مرجعيته منه ، ومن خلاله يكتب شريعته .

وعندما يناقش أبوزيد هذا الخطاب ويحلله ويقلب وجهه لتوليه نهجه يرد بعض مكونات هذا الخطاب إلى أصولها فى بعض الخطابات التراثية .. لذلك كان المدخل عن حواء بين الدين والأسطورة، تحليلاً لمعطيات الخطاب التفسيري للقرآن كما عبر عنه كتاب ، دجاج البهيان فى تأويل آي القرآن ، لصمد بن جرير الطبري قريباً ألا بالتعريف به لم إكتفاء عليه باعتباره موسوعة علمية كاملة فى مجال العلوم الدينية ثم يضع الاحتراز الرابسي (لفظي) قدر أهمية تفسير الإمام الطبري ، فإنه يمتلي بكثير من الرويات التى يصح اليوم أن نصلها تحت باب الأساطير ، أو تحت باب المعتقدات الشعبية الخرافية) .. وبالرغم من إبداء هذه الملحوظة على كتاب الطبري والتي تسحب بالتالى على عديد من المفسرين والمؤرخين لتاريخ الإسلامى إلا أن أبازيد لا يكتفى من شأن هذه الرويات بل هو يفرجها لفظ من سياقها الدينى لتدخل فى السياق الاجتماعى .. (فالحقيقة أن تلك الرويات تعبر عن معتقدات الناس فى تلك الفترة التاريخية ، وهى المعتقدات الناتجة عن عمليات التأثر والتأثير بين الإسلام

والأديان السابقة عليه على المستوى الثقافي والفكرى) .

وبالتالى يبعد أبوزيد التذكير بأن اليهود الذين اعتنقوا الإسلام مزجوا بين التراث اللاهوتى اليهودى ، وبين العقيدة الإسلامية ، ويوضح هذا قويا فى لجوء المسلمين لإخوانهم المسلمين الذين كانوا يهوداً فى تفسير كثير من القصص القرآنى .

أما القصة التى يوردها أبوزيد ويكشف عن جانب اللامعقول فى تفسيرها فهى قصة خروج آدم وحواء من الجنة بعد أن أغواهما الشيطان فأكل من ثمر الشجرة المحرمة .. ويدت لهما سوءاتهما ويكشف أبوزيد عن أن هذه القصة التى أوردها الطبري ، ونقلها عنه كثيرون ، وسرت فى كل الرويات الإسلامية هى أساساً منقولة عن ، وهب بن منبه ، أحد الأعيان اليهود الذين اعتنقوا الإسلام - وهى قصة تفسيرية أو تطويلية .. يعنى أنها تقدم تطليلاً لبعض الظواهر الطبيعية فى سياقها ، يوضح هذا التطليل أن القصة التطويلية دائماً تعرض فى النقائيل لتفسير الظواهر التى يجهل الإنسان فى مرحلة تاريخية محددة عن تفسيرها تفسيراً علمياً .. ويكشف أبوزيد عن أن قصة (آدم وحواء) فى هذا السياق تقدم تطليلاً لظاهرتين طبيعيتين - الأولى منهما .. ظاهرة (إنثوية الشهرية) عند المرأة ، وما يصحبها من آلام من جهة ، والآلام المصاحبة لعمليات الحمل والولادة من جهة أخرى .. كما يتصل بهذه الظاهرة تدمير الوضعية المتدنية للمرأة فى الواقع الإسلامى العربى ، كما وصلها بنفس القالب والدين .. أما الظاهرة الثانية التى تتعرض القصة لتطليلها فى سياقها هى ظاهرة (الحية الزاحلة) .

ويعد أن يخلص أبوزيد القصة وتبعاتها وتجلياتها بين أربع ملحقات

سلبية حول هذه القصة .. ليوضح التناقض بينها وبين ما هو قرأنى .. فأما الملحوظة الأولى فهى : أن الإله هنا هو إله التوراة ، وليس (الله) المعروف فى المعتقد الإسلامى .

وثانياً : أن آدم هنا يبدو فى القصة بريقاً وضحية : خضع لضغوط فوق طاقة الاحتمال البشرية الطبيعية ، ورغم أنه ضحية هنا إلا أنه يثال عقاباً شديداً ، ويبدو التناقض هنا واضحاً بين الجرم الذى لم يرتكبه آدم ، والعقاب الذى يقع عليه ، وذلك يوضح أن القصة ما هى إلا تبرير لآدم (الرجل) لتعكس مجتمعات يكون الرجل فيه هو مثال الخير والبراءة فى حين تثال (الأنثى) الشر والخبطية .

أما ثالثاً : هو لجوء القصة إلى حبكة تتساوى بين الجرم والعقاب فى حالة حواء ، وحالة الحية .

أما الملحوظة الرابعة : فتتعلق بتلك العلاقة التى تشلها القصة بين (حواء) ، والحية ، وهى علاقة تكاد تحدد علاقة العداء بين بلى آدم والحية فى أنها علاقة مع الذكور دون الإناث وفى خضم ملحقاته يؤكد أبوزيد : رغم احتواء تفسير الطبري وتاريخه على كثير من التطورات الأسطورية أو الخرافية بشكل عام ، لا يكتفى من أهمية بقيمة هذا التفسير أو التاريخ .. بل لعل حضور المعقول إلى جانب اللامعقول وسيطرته عليه هو الذى يجب أن يكون محل إعجابنا وتكديربنا لتسببات الآباء .. ويخلص أبوزيد إلى الاحتراز الرابسي فى هذه القصة ، وهو ألا يردى إعجابنا غير المشروط والذى يصل إلى حد التكديس - إلى أن يجد تبريراً لكل ما هو معقول .. يجهلنا نلقبه بوصفه معقولا لجرد أنه ورد إلينا من التراث . أما الفصل الأول فى الكتاب بعد هذا المدخل الهام فيناقش أبوزيد الجيازية

الإشارات والتنبيهات

اللغة تحت عنوان (من أنثروبولوجية اللغة إلى الجراح الهوبية) .

ويربط أبوليد بين الخطاب المنتج حول المرأة في العالم العربي المعاصر بصفته خطاباً في مجمله (طائفياً وعنصرياً) . يعلى أنه خطاب يتحدث عن مطلق المرأة/ الأنثى، ويضعها في علاقة مقارنة مع مطلق الرجل/ الذكر، وبين اللغة التي يتجلى بها هذا الخطاب.

فيحدد (للخطاب العربي المعاصر جذوره في بنية اللغة العربية ذاتها من حيث هي لغة تصر على التفرقة بين الاسم العربي والاسم الأصحي، ويتجلى ذلك في مسألة التنوين) . ويلاحظ أبوليد أن هذا التمييز بين العربي وغير العربي إلى مستوى بنية اللغة وعلى مستوى دلالاتها ينبع منه تمييز آخر بين (المذكر،) (والمؤنث) في الأسماء العربية.

ويلاحظ أيضاً في هذا المجال أن أنثروبولوجية اللغة لا تفلح عند حدود التمييز المشار إليه.. فلفظ، بل تعدد لتشكل العالم بكل مفرداته من خلال ثنائية الذكر/ المؤنث... فكل أسماء اللغة إما مذكر أو مؤنث، ولا مجال في اللغة العربية لما يسمى بالأسماء المعادة..

ويلفت النظر إلى أن اللغة العربية تصر على أن تعامل الجمع اللغوي معاملة (جمع المذكر) حتى ولو كان المشار إليه بالصفة جمعاً من النساء بشرط أن يكون بين الجمع رجل واحد.. وينتهي أبوليد بالتأكيد على الحيادية اللغة الصيغاً ذكرياً بالثاء، ولعدم صوغتها وإسراها وتركيبها بهذه الطريقة.. صيغة وتركيباً يحتاج إلى تطوير وتطوير فلا ينبغي لوجود رجل واحد أن يغني مجتمعاً كاملاً من النساء.

ويكسارن أبوليد بين ما طرأ على اللغات الأخرى من تطور وما أصاب اللغة

العربية من جمود فلاحظ أن هناك محاولات في التداول اللغوي لتجاوز هذا الوضع بوعي مساهير.. فلي اللغة الإنجليزية هناك تعاضد الإشارة إلى الإنسان بضمير المذكر He .. وذلك باستخدام الضميرين على سبيل التبادل He or She . ويتنقل بعد ذلك إلى مناقشة الخطاب الصوري عند الأندلسي محبى الدين بن عربي.. فيوضح رؤية العالم هذه التي تمثل محوراً المذكر بشكل لافت.. ويجري حواراً جدياً واسعاً حول توصفه يؤكد أن تجربة الحب وعشق المرأة بجانبها الحسى والتفسي كانت هي النموذج الذي صاغ ابن عربي على غرار نظريته الفلسفية في وحدة الوجود.

ويسوق الدكتور عديك من الأمثلة التي تمثل تجدد الخطاب اللغوي ويناقشها ويحاصرهما ليهني منافذ السلب في هذا الخطاب ما لا يتسع المجال لعرض هذه الأمثلة أو اختصارها حتى لا نخل ببناء الأفكار التي تنبئ واحدة فوق أخرى بشكل محتم ما يفرض قراءتها قراءة كاملة.

أما بعد ذلك فيحدد الدكتور أبوليد فصلين أحدهما بعنوان «بين خطاب للنهضة والخطاب الطائفي».. والآخر بعنوان (البعد المفقود في الخطاب الدلوي) .

أما في خطاب النهضة وتحت عنوان فرعي (الطائفية: القسام الفردي) فيقول أبوليد: الطائفية فعل تفتيتي، لا يتوكل عن ممارسة فعالته عند نقطة محددة، قد تبدأ من نقطة ما، لكنها تنفجر مالم تتم محاصرتها بأسرع وسيلة.

ويسطرده أبو زيد في تحليل تعدد أشكال الانقسام أو الانشطار ليسمى بعد انشطار المجتمع إلى وحدتين أثنى وذكر ليهيمن الذكر في هذا المجتمع.. ليسمى الآخر إلى انشطار الإنسان للفرد.

ويتعرض خطاب أبي زيد لمناقشة سيد قطب فوري أن سيد قطب لم يضل نفسه كثيراً بقضية المرأة إلا من جانب. الجنس، والعري والاختلاط الذي تسمح به الحياة الأوروبية بين الجنسين.

ثم يستعرض أبوليد بعد ذلك تحت عنوان فرعي آخر استغراضاً.. خطاب النهضة: مقاومة الانقسام، فيقرر حين تلور مبدأ «الدين لله والوطن للجميع» كان يتبلور لحماية المجتمع من طائفية تهدده من الفجر.. كان ذلك حين رفض المسلمون والمسيحيون معاً في المجتمع المصري ما أعلنه الاستعمار البريطاني من حق حماية الأقليات، ويربط أبوليد فيما بعد بين «الوحدة الوطنية»، و «حرية المرأة».. مثلاً يربط بين العهد الطائفي لمسألة المرأة في الخطاب الإسلامي المعاصر على الأقل.. والهجوم على خطاب النهضة ويحاول التلويح منه على جميع المستويات والأبعاد.

ويتوسع أبوليد مستللاً على آدائه ومطبقاً لها في مناقشة اثنين من رواد النهضة (قاسم أمين والطاهر حداد) ويوضح أن هذين الراديين ركزا في دعاوئهما على أن علوم الدين والفقه لا يمكن الانتفاع بها إذا لم يسبقها الإسلام بالصالح والمبادئ العلمية.

ويعد مناقشة وعرض واسع لأهم آراء وكتابات مفكر النهضة في هذا المجال.. يلتقي أبوليد إلى أن الخطاب الطائفي - الذي يحمل شعار الإسلام - تتكسب كل الصور عليه.. وتتضمن الأنا ترويضاً عن الهوان والهزيمة والتبعية، وتكشد الهوية على أساس «الدين» ويتم اضطهاد الآخرين كما يتم محاصرة المرأة داخل (الحجاب) أما الفصل الثالث في الكتاب وهو آخر فصول الكتاب، والذي جاء تحت عنوان (البعد المفقود في الخطاب الديني)

حول فن الطفل وإبداع الأفرين

قالدا عندما يتحول فنان متخصص في رسوم الأطفال داخل أجنحة معرض القاهرة الدولي لكتب الأطفال فإن أول ما يلت نظرته في الأجنحة المختلفة للدول المشاركة أغلفة كتب الأطفال حديثة الصدور، ليتعرف على أحدث ما وصلت إليه كتب الأطفال من تطور في فن رسم الأطفال، وعندما يقلب صفحات الكتب فإنه يرى الاهتمام الشديد لرسمي الأطفال بالأنوار الجذابة والأفكار التي تشد انتباه الطفل كما تتسابق الدول في إخراج أجمل الكتب رسماً وتصميم وطباعة، وتكون المناظرة في هذا المعرض شديدة بين الدول، فلها ما تكون الكتب المصممة وأخرى تتحرك فيها الشخصيات بأسلوب علمي حديث.

وعلى الرغم من ذلك فإن رسام كتب الأطفال يعتبر البطل الحقيقي لكتب الأطفال في العالم، لأن الرسوم ليست مجرد عنصر من عناصر إخراج الكتاب، بل هي مادة حية لها قيمتها الجمالية والثقافية الكبيرة وقد تسوق المادة المكتوبة في تأثيرها أحياناً؛ لأنها توضح أفكار المؤلف وتجسّد شخصياته.

يقول الأستاذ يعقوب الشاروني في كتابه (تنمية عادة القراءة عند الأطفال) إن الأطفال لا يفهمون المبررات، وكلما كانت تربية الطفل عن طريق حواسه قوية، كان تعليمه - عن طريق المبررات - فيما بعد - أسهل وأقرب إلى النجاح.

وعبر مسيرة الإنسان الطويلة، قلّت الرسوم أداة للتعبير، وأعتبر شيوخنا (١٠٩٠ ق.م - ٣٤ ق.م) أن للرسوم أهمية

ثالثاً: ولأنه خطاب مأزوم فهو يمتد على النصوص الشاذة والاستثنائية فيلجأ إلى أخف الطلقات الاجتماعية سعياً للفي الإنسان.

ثالثاً: أن هذا الخطاب رغم سلفيته - يستند إلى جانب مرجعية النصوص الدينية إلى مرجعية أخرى من خارجها هي مرجعية أوروبا المزدوجة: أوروبا العلم والنهضة والإنجاز من جهة.. وأوروبا المعري والشذوذ والتفكك من ناحية أخرى.

ويتساءل أبو زيد في نهاية هذا الفصل: هل يمكن بعد ذلك كله أن يختلف معنا أحد في تقرير أن الحضور القاهري للمرأة في الخطاب الدولي هو حضور يؤكد الفقد، بما هو حضور مرتكز بالتفكي.

أما آخر فصول الكتاب وهو تحت عنوان (الخطاب التشريعي الترمسي) يناقش من خلاله أبو زيد بعض القضايا الإجرائية والتطبيقية لقانون الأحوال الشخصية في تونس وهل هو علماني أم أن له جذوراً تراثية إسلامية.. وعلى مدى الفصل كله يناقش أبو زيد عدة قضايا إجرائية مهمة ويروج بشجاعة وثابة قاضية.. قضايا تعدد الزوجات وقضايا الطلاق وهل هي قضايا دينية أم قضايا اجتماعية في الأساس ليقدّم لنا فصلاً في غاية العمق والدلالة من خلال إجراء حوار واسع ومستول حول القضايا مع النصوص التي وردت فيها هذه المسائل..

إن كتاب أبي زيد يعد إضافة كميّة ليس في تطور التراتل الفكرى لأبي زيد فحسب بل في إطار للتطور الفكرى المعري الحديث والمعاصر. ■

شعبان يوسف

لوقر أبو زيد في بدايته (في سياق حركة الردة العامة - الاقتصادية الفكرية - التي ظهرت بواورها في الواقع المعصرى خاصة، واقع مجتمعات العالم المعري عامة - قضية هزيمة يونيو / حزيران/ ١٩٦٧ تم التراجع عن كل المتجزات التي تعلقت في التاريخ المعري الحديث والمعاصر) ويناقش أبو زيد التحول الذي أصاب الخطاب المعري الذي التقل من أن يكون خطاب (نهضة) وتحويل ليكون خطاب (أزمة).

ويوضح أنه بعد الهزيمة كان لابد من العودة إلى التراث واتحصرت الإجابات في بؤرة تجمعت فيها كل الخطوط.. ثم تضمنت من هذه البؤرة اتهامات في التعامل مع التراث؛ أوجها في:

١ - اتجاه إحيائي سلفي يرى في التراث - الديني الإسلامي - خاصة - مستودعاً للعلوم.

٢ - اتجاه نقصى يرى أن التراث وجوداً ضاراً مستولاً عن بعض جوانب الأزمة الراهنة.

٣ - اتجاه (التجديد) - وهوتار تلفيقي وإن كان يحاول أن يضل على نفسه صلة التوفيقية.

ويجري أبو زيد على مدى الفصل مناقشة حواراً واسعاً مع معنى هذه الاتجاهات الثلاثة كافة مبيهاً وموضحاً مدى ما وصل إليه الخطاب الديني في هذه المرحلة.

ويلتسى أبو زيد بعد المناقشة المستفيضة لهذا الخطاب بالملاحظات التالية:

أولاً : أن الخطاب الديني يزيّف قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلاً أنها قضية اجتماعية في الأساس.

الإشارات والتبويضات

توزع داخل القصة في أماكنها، وأن تكون النتيجة معبرة عن موقف مهم لإبراز مضمون، واختيار الحدث المهم في كل فصل على أن تكون الصور موزعة بالتساوي داخل موضوع القصة.

وعندما يبدأ الفنان في مرحلة التنفيذ يستعمل في الرسم مقياس أكبر من المقياس الطبيعي للطغ الكتاب، ويتوقف ذلك على إمكانية الفنان وماتود عليه، وأغلب الفنانين يستعملون المقياس الأكبر حتى لا يحد المقياس الصغير من حرية الفنان عند التكوين الفني للصور.

ثم يأتي بعد ذلك اختيار الملابس لكل شخصية بألوانها حسب تاريخ الأحداث التي تدور حولها القصة، والأماكن الخاصة بها مع التركيز على أن تكون ألوان الأبطال قوية مبهرجة ومميزة حتى تقوم بدور أساسي في جذب اهتمام الطفل. ولابد من البحث عن مراجع إذا كانت أحداث القصة تاريخية مثل الملابس والتدوير الداخلي أو الأماكن التاريخية مثل المعابد أو المساجد التاريخية أو الطرر المعمارية للأماكن المطلوب رسمها لمساعدة الفنان على أن يمشي في أحداث هذه القصة التاريخية، وحتى يكون هناك صدق في التعبير لتوصيل المعلومة التاريخية للطفل اللارئ، علما بأن شخصيات القصة شابة ما تكون من ابتكار الفنان أما المراجع فيعتبر عوامل مساعدة لإجاء العمل الفني.

يهتم الفنان - الواعي برسالتة - بمראה اختيار المؤلفات التي تربي الطفل تربية سليمة بالإعتماد عن الصور المبتذلة أو تصوير المؤلفات التي تربي في الطفل النزعة العدوانية كصوير القتل وإساءة الدماء أو المناظر الفرجة والشخصيات الخفية، ويمكن التعامل عليها بتكوينات فنية أخرى. كذلك الاعتماد عن رسم

حتى تظل الصورة هي البطل الحقيقي لهذا الكتاب. أما بالنسبة للمرحلة المتوسطة فيحدد المقياس حسب موضوع الكتاب وحجم المادة المراد طبعها، على أن تأخذ الكلمات القليلة بحروف كبيرة حوتا صغيرا بجوار الصور، وأن تكون الرسوم بسيطة وملونة وبواضحة حتى تقوم بدورها الأساسي في جذب اهتمام الطفل وتلمية توفيقه الفني.

أما في المرحلة الثالثة - وهي من العاشرة إلى السادسة عشرة - فإن الطفل يكون قد تعلم القراءة، لذلك تكون المساحة المتركبة للكتابة أكبر وعدد الصور أقل على أن تكون معبرة عن الموقف أمام الصفحة من مادة الكتاب، ويكون خط المادة أصغر من خط المراحل السنية السابقة.

وعندما يقوم برسم كتاب تاريخي أو رواية مشهورة بسيطة للناشئين أو قصص الفاعمرات فإن عليه أن يقرأ المادة ثلاث مرات:

١ - القراءة الأولى: قراءة عامة للإلمام أتمام بموضوع الكتاب التاريخي أو الرواية أو الفاعمرات المطلوب رسمها للتعرف على مضمون القصة ومعرفته أحداثها بنظرة شاملة.

٢ - القراءة الثانية: للتعرف على الشخصيات داخل القصة وتسجيل كل شخصية من خلال وصف المؤلف لها داخل النص، ثم يكون في خياله صورة كل شخصية ويقوم برسم هذه الشخصيات من جوانب مختلفة: كل شخصية على حدة وفي ورقة منفصلة بالقلم الرصاص حتى يستطيع الفنان وضع الشخصية في مواقف مختلفة وبأوضاع مختلفة حسب التكوين الفني داخل الصورة.

٣ - للقراءة الثالثة: وتكون عادة لتحديد المواقف المطلوب رسمها على أن

كثيري في الاتصال، لأنها تساعد على تذكر المبررات.

وقال سويتكا (٤ ق.م - ١٩٥٠م): إن الناس يصفون البرية أكثر من تصديقهم الكلام.

تعد الرسوم الداخلية لكتب الأطفال عنصرًا أساسيًا لجذب انتباه الطفل للقراءة. وعندما يقول طفل في الثالثة إنه يقرأ، فمعنى هذا أنه يتأمل صورة في كتاب. وتعتبر عملية التطلع إلى الصورة قراءة وخاصة إذا كانت هذه الصورة ملونة وحجم كبير وألوانها مبهرجة والعنصر المرسوم فيها مبسطة، وعندما ينظر إليها يردد أسماء الأشياء التي في الصورة أو يلد أصوات ما بها من حيوانات.

وفي سن الرابعة تصدر عن الطفل تطبيقات تدل على المشاركة الوجدانية تسعد بها الأسرة، كما يطلق من الصور أسفقاء له، يستمد من الشخصيات التي يكتبها المؤلف، فصور هذه الشخصيات بالغة الأهمية ويجب أن تكون محبة للطفل.

لذلك أحب أن أعرض تجربة عن كيفية رسم كتب الأطفال، التي هي في الحقيقة تجربة شخصية لكتاب هذا البحث.

كيف يرسم الفنان كتابًا للطفل؟

عندما يبدأ فنان الأطفال في القيام بعمل الرسوم الخاصة بكتاب أطفال، لابد أن يحدد مقياسه وتوزع الخطوط حسب المرحلة السنية لطفل هذا الكتاب؛ فإذا كانت المرحلة السنية من ثلاث إلى خمس سنوات ففكره يفضل أن يكون القطع (مقاس الكتاب) صغيرا، كما يكون الورق المستعمل في طباعته من ألون الورق الخشوي حتى لا يتلف عند استعماله، ولرسم والألوان داخل الكتاب الأهمية الكبرى في إبراز الكلمات المراد قراءتها

الإشارات والتنبيهات

نمو الطفل قد تروى الطريق الذى أفضى فى الماضى إلى خلق فنان مبدع عظيم الشأن.

واتصال الطفل بقلبه هو اتصال مباشر جدًا، ومخلص، وأساسى إلى حد لا يستطيع معه أى شخص بالغ أن يؤذيه ولذلك فترسم الطفل بحوى سلامة ذوق، عقلا مباشرا، وصداقاتها، لدرجة أنه يستحيل على فتى رشيد أن يأتى بمثله مهما كان عمله رقيقا، فى أى جهة أخرى.

إن المواقف الأساسية لنمو شخصية الطفل غريبة التماثل بين جميع الأطفال من أى طبقة اجتماعية، وبين جميع الأجناس، وجميع شعوب العالم. ويبدو أن الأسر كان كذلك فى الأزمان والعهود الغابرة.

ومن هنا ظهر الطريق الواضح لكبار الفنانين فى الماضى والحاضر، ومن الخطوط الثنائية غير الواضحة للطفل خرج عالم الفن وعلمنا أن تشكر لعملاء النفس ما أدركناه من معلومات فى شأن فن الطفل، فقد أخذ هؤلاء العلماء منذ نهاية القرن التاسع عشر فى دراسة جميع رسوم الأطفال، وما جمع ولخص منذ ذلك الوقت من مجموعات ثم التوصل إلى عدد من الاكتشافات حيال تغيير الطفل عن نفسه تعبيرا مدهشا فى فنه، وكان هدف هؤلاء العلماء السيكولوجيين بالطبع علميا بحثا، ومع ذلك فقد ساهموا وإلى جانبهم المبرهن مساهمة فعالة فى تقدير جمال الفن.

ومن الناحية الجمالية تبدو أهمية هذا الفن فيما يظهره الطفل فيما يرسم من خطوط مشوّقة عصفوية مشاعره وإحساساته القلبية وعواطفه وآماله وخيالاته وأفكاره. إن الطفل الصغير مخلوق مؤزّن المزاج، فهو يعبر عن

تحرف به، ويحاول الرسم هذا أن يستلهم من نفسه الخطى الدقيق الذى يسكه حتى يصل به من خلال رسمه إلى وجدان الطفل وجذب انتباهه لموضوع الكتاب، كذلك لابد أن يتعرف على الرسوم التى يقوم الأطفال أنفسهم برسمها حتى يقترب من أسلوبهم فى كل مرحلة وفى كل خط ويتقنونه بطلاة وألوان المحببة لديهم بتلقائية وبراعة ويساعدونهم من خلال رسمهم دون أن يتدخل فى أسلوبهم، ولعل هذا يقودنا إلى موضوع أسلوب وطريقة رسم الأطفال وكيف يتأثر بهم رسامو كتب الأطفال ويؤثرون فيهم.

كيف يرسم الأطفال؟

يتصل كل من رسوم الأطفال ورسوم البالغين بعالمين مختلفين، فرسم الطفل فى تعبير صريح عما بداخل نفسه من اتصالات وعواطف وليست بأية حال محاولة منه لتقليد الطبيعة.. إن الطفل يرسم ما يعرفه وليس ما يراه، لأن الطفل يعبر عما بداخل نفسه. إن القيم الجمالية فى رسوم الأطفال كانت محل تقدير الفنانين الأوائل من مدرسة الفن الحديث. يستطيع الطفل الذى يبلغ من العمر خمس سنوات أن يرسم خطوطا عصفوية وفى اعتقاده أن ما يرسمه محاولة كالتى يقوم بها شخص بالغ، على أن هناك بعض الشكوك فى أن الأغراض الفنية للصبي مخالفة لما يتوقعه الأشخاص البالغون، فظهر أن الواقع هو هذا تماما، وأصبح مصروفا الآن - بلا ريب - أن عالم فن الأطفال يختلف كل الاختلاف عن عالم فن البالغين، ولا يمكن الحكم بالهمما وتماثيانا ولذا نلزم التمس الفن، وفى الوقت نفسه فإن لعالم فن الأطفال معنى لشىء من الجمال ولشئ من دروس لكبار الفنانين، وفى شروف عدة يعتبر الطفل والدا للرجل الفنى. ونحن نتسرع

العادات السيئة مثل التدخين وشرب الخمر، لأنه إذا حبسها الفنان فى صورة فقد تحل محل الطفل بما يغريه بتقليدها.

ذلك يعتبر الفنان الذى يقوم برسم كتب الأطفال الأستاذ الأول لتعليم الأطفال التدقيق الفنى وتشكيل خيالاتهم وتربية أدواقهم، ومعنى هذا التأثير على الجيل القادم كله، لأن أطفال اليوم هم رجال المستقبل.

وعندما يجد الفنان نفسه فى مكان المسؤولية فإنه يبدئ جهدا كبيرا فى البحث عن الأسلوب الأمثل لرسم كتب الأطفال لكل مرحلة متية مع التجديد فى الأسلوب حتى يواكب التطور السريع فى رسم كتب الأطفال.

لا يستطيع كل فنان تشكيلى أن يكون رساما لكتب الأطفال، لذلك فإن الرسم الذى يقوم بها رسامون مبتدئون أو غير متخصصين فى الرسم للأطفال أو مجرد رسامين مهرة يشككون روح التدقيق الفنى، كل هؤلاء يمكن أن يؤثروا تأثيرا سلبيا فى ذهن الطفل وحيالاته لأنهم يحبسون خيال الطفل فى آفاق محدودة.

ويقول الفنان حسين بركات فى مقال له حول كتب الأطفال وأغلفتها: إن الفنانين التشكيليين، كانوا يعتقدون أن ملازمة الرقعة لغير اللوحة استهان لجداسة الفن وإهدار لكرامته وحط لمزائفة، فما باله وإزالتها إلى مستوى الأطفال، وهذه الجملة تؤكدها ما سبق قوله من أنه ليس كل فنان تشكيلى بقادر على أن يكون رساما للأطفال لأن رسام الأطفال يجد صعوبة بالغة فى الوصول إلى خيال الطفل مما يضاعف من مستويته إذا ما واصل الرسم لهم بشكل دائم. إن هذا الباب المفتوح والصلة الوثيقة بين الحضارة الرسومة وخيال الطفل تستطيع أن تبنى هذا الخيال أو

الإشارات والتنبيهات

رمز الألوان في رسوم الأطفال:

عندما نطلى طفلاً في الثانية من عمره ألواناً، فإنه يضعها على هيئة كتل وغالباً ما يضع اللون على اللون، وعمل كل حال فإن الطفل يبدأ الشغلا صميًا (بخطوطه المغلوية) فيصيدها ويلطخ بالألوان مرةً بعد أخرى.

وكان من نتيجة دراسة هذه المجهودات الأولية أن قرر علماء النفس أنها بعيدة عن دراسات فن التصوير عند البالغين وقد كشفت إحدى الدراسات عن فروق ظاهرة لدراسة التصوير، مما يدل على خصوصية الحالة العاطفية عند الطفل، إن استخدام الألوان ذو معنى خاص في السن من الثانية إلى الرابعة، ومن المدهش أنه بين الأطفال من يرون استعمال اللون الأحمر له دلالة على حالة عاطفية والأصفر له دلالة على حالة عاطفية أخرى والأسود يدل على شيء آخر إن استعمال الألوان يُعد من قبيل لغة العاطفة التي يظهر أنها قاعدة عامة. وباستعمال الألوان بطريقة فعلية بدلا من طريقة تجريدية، يقدّر الأطفال استجابات أخرى مما يوجد لديهم في السنين الأولى وبهذا السنين التي تستخدم فيها الألوان بطريقة تجريدية.

ونلاحظ في تصوير الأطفال أن بعضهم يفضل الألوان القوية كالألوان الحمراء والأصفر والبرتقالية، بينما يكثر آخرون ألواناً أهدأ كالألوان الزرقاء والبيضاء والخضراء والبنية، ويميل الذين يفضلون الألوان القوية إلى السلوك العاطفي الحر بينما يتميز الذين يفضلون الألوان الدافئة في سلوكهم الطبيعي بأنهم انتقاديون وحاسمون. ويتطور الأطفال فيها فيما بين الثمانية عشر شهراً والخمس سنوات تطور ملحوظ سواء في معيشتهم الداخلية أو في سلوكهم في سن

ومثله تطور نمو الذي لا يكثرن بتحسين في الرسم بقدر ما يكثرن باتساع الفوارق وقوة الملاحظة إلى حد كبير. وترجع الصن التي يبدأ بها الطفل أن يرسم إلى ما يوضع في يده أو في يدها من المواد، فإذا أعطى رضيع عمره سنة كلمة ورقة فإنه لا يبحث فيها بأي علامات، أما الرضيع الذي يبلغ ثمانية عشر شهراً فإنه يرى في القلم شيئاً جذاباً. وأنه في المرحلة الفصية كما يقول علماء النفس - فقد يبدأ بوضعه في فمه كشبه يظل، لكنه إذا حركه بقيضته على الورق ولاحظ أنه يترك آثاراً ظاهرة فإنه ينظر إلى فعله باعجاب ولذة، ولا يهيم في أول الأمر إلا العبث بالخطوط المغلوية كما يحب الطفل مشاهدة صور الأشياء المألوفة له مثل الكلب أو القطه وأيضاً صور الأشياء غير المألوفة له مثل الحيوانات التي لن يراها إلا عندما يكبر ويروى حديقة الحيوانات مثل الفيل والأسد والزرافة والفرقة وعندما يبدأ الرسم تأتي الخطوط المغلوية بعد الخطوط الأولى بدلا من التخطيط على الورق بدون انتظام، فيضع الطفل كلمه على الورق ويحرك يده فتأتي بحركات عضلية وتصل إلى الخلف وإلى الأمام بحركة طبيعية موزونة، فتنتج خطوطاً عضوية موزونة يفرح لها الطفل أياً فرح، ومن ثم يأخذ في زيادة عبثه بقوة أشد إلى حد إنتاج كتل صعبة من (الشطبة).

وعلى هذا فإن الخطوط المغلوية هي أول شعور الجنس البشري وأولى خطواته التي تؤدي إلى الفن، وهي تصمدت في جميع أنحاء العالم، وتنتهي للأطفال من جميع الطبقات؛ إنها أمر طبيعي تكلم المشي... ثم يأخذ هذا العبث فيما بعد أشكالا متنوعة غالباً ما تشبه الخطوط الدائرية.

نفسه بشدة في فنه الطفولي، وكلما كبر ازداد إدراكه في وجود الأشخاص والأشياء الأخرى من حوله ويظهر ذلك واضحاً في فنه بينما يتراجع العامل الشخصي، وكلما تمت معلوماته فإنه ينتبه إلى أفكار الغير وأرائهم.

وكلما كبر الطفل تحسن رسمه ولكن بطريقة خاصة فهو يحتاج في مجال التوسيع عدة مراحل - مع الوضع في الاعتبار عمليات التجريب والتعليم في قواعد فن الرسم والتي تتأكل هذه المراحل - وهي تقريبا متساوية بالنسبة لجميع الأطفال المتشابهين سناً وكفاءة فهم يأخذون في عمل الرسم بالطريقة نفسها، ويعرضون الأشياء ذاتها كلما زاد لمعوم للتدريج. إن الطفل يتقدم في الفن بسرعة إذا تركه وشأنه، وفرض الكبار لأنهم عليه بحربه من التقدم، وقد يعطل نمو آخر في حين أنهم - أي الكبار - كانوا يهدفون لمعوقته.

ذلك أن الطفل لا يحاول أن يكون فناناً، ولا يهيم تعلم أصول الرسم، ولا يفكر أبداً في تقليد الطبيعة، وهو مجهول النموذج جهلاً تاماً، لكنه يحاول التعبير عن نفسه وعن شعوره وعن أفكاره فقط، وفنه في الحقيقة ليس رسماً على الإطلاق، بل هو نوع من كتابة الصور؛ أي طريقة للتألم، والطفل الفنان يشعر بالقوة عندما يبدأ يرسم أي شيء على قطعة من الورق وعلى هذا فالطفل يرسم ما يعلمه وليس ما يراه، فهو يظلم ألهم بل ويبالغ فيه، ويثني عنه ما ليس له علاقة بالموضوع.

هذا هو فن الطفل، وتفسير كثير من غرائبه، واقتراحه من الرسم المنظم (إذاً) كان الهدف من تخطيطه هو تصوير رأس - وهذا كل ما يرغب الطفل في التعبير عنه - فعمله أن يكتفي بتخطيط دائرة).

الإشادات والتبهيهات

أو حروف الهجاء فيظهرونها أحياناً بدقة، وغالباً ملقوبة دون معرفة لمنطوق الحرف.

ومن السادسة إلى العاشرة إذا شجع الطفل ولم يتدخل في شأنه شخص كبير محاولاً تعليمه طريقة الرسم، فإن قدراته على الرسم ستتمو وتزد بسرعة وبصورة طبيعية. ويستمر هذا التقدم متزامناً مع المخيلة وليس تقليدياً، وهو يصدر عن الذاكرة والتعلم بدلاً من الملاحظة المباشرة، على أن يعقب ذلك تحسناً. وإذا استمر الطفل في الرسم أثناء سنوات الدراسة ولم يتعرض عقبات من مؤثرات خارجية، فإنه لا يحسن رسومه فقط، بل إن شعوره الطبيعي بالنسبة للألوان والرسم يزداد وضوحاً وتعبيراً مما يمكنه من إنتاج رسوم أكمل تركيبيًا، ولن يجد صعوبة في معالجة رسم ما يريده بالرغم مما يشغله من العوامل المصعبة على ويستطيع رسم أي شيء لأنه لم يزل يرسم ما يحله. ومثل هذا الطفل (١٢) - (١٤ سنة) يرضى في طريقه ليكون فناناً؛ فهو يعلم نفسه بالتدرج كيف يرتب تصوير الأشياء: الواحد خلف الآخر، وكيف يعطى أشخاصه حياة.

وأخيراً من سن الرابعة عشرة إلى الثامنة عشرة تنسج مداركه للأشكال، وإذا استمر مالكاً لحيته التصيبانية وقوة مخيلته وشخصيته العملية فإنه لا يستغنى فقط عن الضروريات من توجيه البالغ نظر بل يسير إلى أن تنهيه له قدرة خاصة على الإبداع، وإذا ما احتفظ البالغ بنظر الطفل وعفويته وبهشته فإنه يسلك الطريق التي تؤدي به إلى الشهرة في الفن فيوتقدم بقدر ما تصعب به مواهبه وأقدر ما يجده من تشجيع. أما إذا صادف الطفل بعضاً من الفواعل الطارئة خاصة فيما بين السادسة وسن البلوغ فإن هذا مما يحول دون إهدام العالم فناناً جديداً.

السرير يصبح (ماما) أو صورة (علم) أو (رجل) ومع عدم محاولة المحاكاة والتقليد فإنه يبقى على نوع الخطوط الصلوية السابقة لنفسه. وهذه هي لحظة التحول.

ويرسم الطفل أشكالاً بسيطة في شكل دوائر أو مربعات وهكذا، ثم يحاول أن يرسم منها وجهاً آدمياً، فيرسم خطاً مستديراً يتدلى منه خطان مختلفا الطول تمثل الأرجل وتكبر الذراعان وتظهر الأصابع في نهايتها عبارة عن ثلاثة خطوط غير متساوية وتظهر الفم في الرأس وأحياناً الأذنان.

ماذا يرسم الطفل؟ ولأي هدف؟ خاصة إذا لم يقلد العالم الذي حوله؟

يرسم الطفل كل ما يفكر فيه، وكل ما يؤثر في شعوره، ولا سيما ما توجه إليه به مخيلته. ولتصوير الأطفال تاريخ خاص وإن لم يكن في الغالب صعباً على الكبار أن يصفوا ماهوته. وموضوع الرسم غالباً ما يكون واحداً في السنين الأولى، وإن تكن تأثيرات البيئة تزداد أهمية كلما كبر الطفل: فأبناء الريف يرسمون حيوانات أكثر، أما أبناء المدن فيرسمون الأشخاص. وإلى سن العاشرة يفضل الأطفال رسم وجه آدمي وعادة (صورة ماما وبابا وغيرها من صور الأقرباء). إنهم يفضلون هذه الصور على غيرها من الموضوعات. ويبدو أن الصبية عموماً يرغبن في رسم البواخر والسيارات والطائرات ورجال مخيفين يطلسون المدافع والبنادق، أما البنات فيفضلن رسم الأزهار والبيوت ونحو ذلك؛ وعصوماً فإن البيوت والأعلام مشاعة عند الأطفال، كما أن لهم شغافاً خاصاً برسم السيارات.

وفي سن التوجه إلى المدرسة وطوبى لكثير من الأطفال لتقليد الكتاب المدرسي

الثمانية عشر شهراً يأتي الأطفال بالأشياء التي يشعرون برجوب عملها بصرف النظر عما يريد الآخرون أو يعترضون عليه، كما يتميزون بحركة مستمرة تأثرية أو مسووية، أما الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين الرابعة والخامسة فهم يعملون ما ينتظر الغير منهم فعله، فالطفل في هذه السن يحاول أن يزن تأثيره بحيث يوائم بين سلوكه وبين الأمانيب الاجتماعية المقبولة.

وعندما يتطور الأطفال من الحالة التأثرية إلى السلوك المعقول، والإجابات الرشيدة فإنهم ينتقلون من النظريات الشخصية والتفكير الشفهي إلى الاهتمام بما يخص الغير والعالم الذي حولهم، وتحدث هذه التقلبات عادة في مدارس الصغائر. وفي هذه الفترة ينتقلون باستمرار من التفكير في شخصيتهم إلى التأثير بغيرهم.

والسن بين السنة والثلاث سنوات هي سن التأثير غير المحدد من التطور: من الرضاعة، إلى سن الطفولة المبكرة، إلى سن الطفولة، إلى سن المراهقة... والتعبير الفني للطفل يظهر في خطوطه سواء كانت دائرية أم معوجة أم غير ذلك.

أما السن التي تتلها ٣ - ٦ سنوات فهي سن الدخول في العالم الخارجي؛ من الغرائب والاختراعات واجتياز سن الخيال وبدء ظهور الشخصية المميزة.

ومن الوجهة الفنية تتميز هذه السن - من الاكتشافات - بالتقال للطفل من الخطوط العلوية بدون شكل إلى الرسم بما فيه من عيوب ولكن لهدف واضح، فينتقل التخطيط من الخطوط التلقائية إلى شكل مميز تدريجياً، وتبدأ هذه الخطوط التلقائية في التخلي عن عيوبها حيث يكسبها الطفل معنى؛ وهذا التخطيط

الإشارات والتنبيهات



وبالفعل فإن الكليل فقط من الأطفال هم الذين يستمتعون في تنمية ميولهم الفنية الطبيعية.

إن أهم العوامل الهادفة للميول الفنية الطبيعية للطفل وهو في طريق التقدم هو الصاح الكبار سواء أكانوا من الأهل أو الأساتذة أو الأشخاص الآخرين، ومحاولتهم تلقين الطفل، أي يجعلوه يقد الطبيعة. إن مفعول هذا الإلحاح يعنى كارتة، فالطفل - كما سبق القول - لا يهدف لتقليد الطبيعة بل هو يعبر عن ذاته هو، فإذا ما اضطر إلى ذلك فإنه يربكك وتتضارب أوجه الإلحاح مع الرغبة في التعبير مما قد يلقى به في النهاية إلى التوقف صامداً عن الرسم.

والطفل لا يرضى بالتقليد. ولماذا يجب أن يعنى به؟ إنه لا يرى غشاً في رسمه لأنه - من وجهة نظره - يعبر أرق التعبير عما يكثر فيه ويشعر به، وربما أفضل من التعبير بالكلام، ولهذا فهو لا يفهم انتقاد الكبير الذي لا يفكر إلا في كمال الرسم وهو ما لا يفكر فيه الطفل، وإذا فإنه يعتبر النقد نوعاً من التهمم الشخصى عليه، وقد نبأس من هذا الانتقاد فيبهج الرسم، وإذا لم تضعف انتقادات الكبير من القوى المبدعة عند الطفل فإنه تنحد منها وتصل بها إلى مستوى ردىء.

ويقال إن عدداً كبيراً من تلاميذ المدارس ممن هم في سن العاشرة أصبحوا لا يستطيعون رسم ما كانوا يرسمونه بسهولة في سن السادسة، وأحسن الحظ فقد أصبحت بعض المدارس اليوم تشجع الطفل على رسم الطبيعة بخصوصية الطفل، غير أن عدد هذه المدارس ما زال قليلاً، والنتيجة ظاهرة في تضائل الشعور بالفن وأهميته خلال سنوات الدراسة.

وهناك مانع آخر لتنمية الميول الفنية للطفل، وهو الضرورات الأخرى للحياة فقد

وخلوها من التلصيص، غير أنه في نظر عدد كبير من الفنانين فإن فن الطفل يعتبر فناً جميلاً سواء في رسومهم أو تصويرهم، لأن الطفل يضع ما في فكره مباشرة بجرأة شديدة مما يبعث على دهشة الفنانين أنفسهم. إن عمل الطفل لثو شكل غريب وغوايى. كما أن الطفل لا يحاول في رسمه تقليد الطبيعة، ولا يرسم من أجل الجمال ولا بسبب الإحساس بأى نوع من هذا الجمال، ورغم ذلك فربما عدم شعور الطفل بالجمال يكمّن شيء من الجمال فيما ينتج من فن، فقد تكون نماذج مذهلة في رسم الطفل ناتجة من شعورهم الطبيعي ومن حرية في التعبير عن نفسه. ويضاف إلى ذلك عدم معرفته باستخدام الألوان، فعنى سن معينة ترى الطفل لا يزال يضع الألوان بشكل غير طبيعى، فهدا من تكوين البحر مثلاً بلونه الطبيعي، وهو اللون الأزرق، بلوم الطفل بتلوينه، باللون الأحمر كما يكون الأشجار باللون البلى بدلاً من اللون الأخضر وقد لا يلتفت إلى المظاهر الطبيعية فيلونها بغير ألوانها المعهودة وبأى لون يلائم مزاجه، ولذلك نجد في فن الطفل فيما عدة من الجمال.

وعلى هذا يعتبر عمل الطفل العباس فناً دين شك، وربما يكون أفضل من صور كثيرة صورها فنان بالغ بالرغم من أنها تعتمد على القواعد الأساسية للتلصيص، مثل الظلال والمنظور. ولذلك فإن فن الأطفال له من قيمة الجمال ما يلقى إنتاج بعض اللباقيين. وعمل الطفل المحدث التعبير بقوة في قيمته الجمالية عمل فنان بالغ. وقد يكون الشارقي أن المقدار وليس في السلسلة. والواقع أن أعمال الفنان الكبير الخلاق تتضمن قدراً كبيراً من أسالة الطفل ونضارة محاولاته.

ولقد كانت هناك محاولات عدة لاعتبار فن الطفل مائلاً للفن ما قبل

ربأنا أن الطفل المتزن بين ثلاثة أطفال يشعر بما حوله في العالم عند إقباله على الدراسة، ويستمر على هذه الصال بل ويزداد شعوراً بذلك فيما بين السادسة والثانية عشرة حيث يأخذ في التحول من مرحلة التفكير الشخصى إلى الرغبة في أن يبال استحسان الغير، وقد لا تزيد أهمية صور الآدميين فحسب بل أيضاً الأحياء المصورة للاكتباه من حوله. ومن الغريب أن يكون مظهر صور الآدميين في تلك السن أصغر بالقياس إلى ماعداها من مناقر. على أن الموانع الاجتماعية وحدها تكفي همة كثير من الأطفال إذ تحول بينهم وبين التعبير عن أنفسهم وفي اعتقاد كاتب هذه السطور أن من العاشرة إلى الثانية عشرة هي أشد السنوات خطراً، إذ يسودها الشعور بأذى خطر في الميول الفنية - أما إذا شجع الطفل على تنمية ميوله في هذه السن الحرجة فقد تزداد قدراته بسرعة في السنين التالية حتى يصل إلى سن المراهقة وهي السن التي تتحول فيها شخصية.

هل يعتبر فن الطفل فناً تشكيقياً؟ وما مدى جودة رسوم الأطفال كعمل فنى؟

لا يعتبر البالقون الماديون للفظوظ العفوية للطفل فناً مطلقاً نظراً لما فيها من أخطاء في تخطيطها وعدم انتزاهها

الإشارات والتبهيحات

فلسفة بلا مؤتمـر أفـضل من مؤتمـر بلا فلسفة !!

التاريخ أو من قبل فن الشعب البدائية غير أن هذه المحاولات فشلت جميعها، لأن فن الطفل ببساطته وشخصيته ومظهره شيء آخر يختلف كل الاختلاف عن فنون العقائد الغريبة لمزيج أفريقيا مثلا أو فنون العصر الحجري، ذلك لأن هذه الفنون بدائية فعلا أما فن الطفل فيوصف بأنه أولى.

وفي بداية القرن العشرين لم يزل أى شخص بين ما هو بدائى وما هو أولى، فكان الفنانين المحافظون يعتبرون الفن الأفريقى وفن الكهوف وفن الطفل متساوية فى الجود والغشوة وعدم الجمال والفن، وعند الفنانين المحدثين المجددين للفن فقد ظهرت الفنون البدائية وفن الطفل بمظهر واحد خالى من صفات الحضارة التى كانوا يبحثون عنها. ولكن سرهنا ما قدر هؤلاء الفنانين المحدثين ما تتضمنه رسوم الأطفال من تضارة وصدى وغرابة وطهارة منظر، فحاول بعضهم إدخال هذا الفن فى عملهم الفاس الذى اقترّب أكثر من الفن البدائى، وقد حوّل تأثير فن الطفل مضافا إليه تأثير فن ما قبل التاريخ وفن المستوحين مهوى الفن الحديث، وتأثير هذه الفنون البدائية ظاهر فى أعمال جماعة (الوشيين) كما يظهر بوضوح فى الصور التمثيلية الألمانية، وصور التجريد فى فن (التكمببيين) وهناك حتى اليوم بالفعل إعجاب شديد بفن الطفل ولم يزل الفكرة الهادية للفن الحديث.

محمد قطب

ف صنع الله البلاد، وصنع الإنسان المدينة، المدينة هى السكان الأمثل لحاق الحضارة والإنسان فهى صاحبة الاكتشافات العلمية والتكنولوجية والفكرية والفنية، فالمدينة تتجاوز الوعى التقليدى إلى الوعى الحديث، وهى محط المساتير والقوانين وحركة الاقتصاد والاتفاقيات الخارجية.. هذا كانت الإسكندرية المدينة/ الدولة، توسداً للدور الحضارى/ الثقافى طوال تاريخها وعصورها المختلفة من الهلنستية والسيحية والإسلامية والحديثة، وماقتت به من أوزان نسبية فى أداء دورها الحضارى فى كل عصر من العصور.. ولعل هذا يجيب عن سؤال صاحب التقديرية «يوسف شاهين، إسكندرية ليه؟؟

إسكندرية ليه؟؟

بحول «مدرسة الإسكندرية عبر العصور» عُدّ فى الإسكندرية مؤخرًا المؤتمر السادس للجمعية الفلسفية المصرية وهى جمعية أهلية غير حكومية - بالتعاون مع قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية الذى قام باستضافة المؤتمر ويدور السكرتارية، وكان من المقرر اشتراك الجمعية الفلسفية العربية بالأردن فى أعمال هذا المؤتمر بعشرين باحثًا إلا أن الجمعية اعتذرت عن المشاركة والحضور فى اللحقات الأخيرة،

ومن خلال المحاور الخمسة للمؤتمر: الإسكندرية فى العصر الهلنستى. الإسكندرية فى العصر المسمى. الإسكندرية فى العصر الإسلامى. الإسكندرية فى العصر الحديث. والمحور الخامس خاص برواد الفكر الفلسفى فى الإسكندرية المعاصرة.

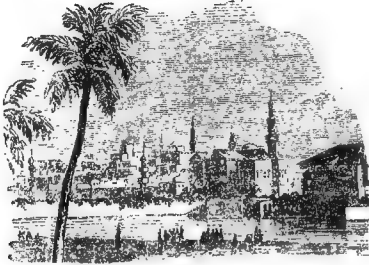
.. ولكن هل حقق الفلاسفة والمتفلسفون والمُبتذلون بالفلسفة هدف المؤتمر؟؟ وهل هناك بالفعل مدرسة فلسفية سكندرية متميزة ذات سمات وملامح محددة؟ وبمضى آخر هل هناك مشروع ثقافى خاص للإسكندرية طوال عصورها المتعددة، ولون ثقافى خاص وتميز داخل الثقافة المصرية، سواء فى فلسفتها العلمية أو الصوفية أو اللغوية أو نظماها المعرفى أو الرياضيات أو الفن أو الأدب أو السياسة؟؟

وإن كان هذا التمايز صحيحا فما هى طبيعة شبكة العلاقات التى صنعها مع المشروعات الثقافية الأخرى وباختصار إسكندرية ليه؟؟

(قدم المشاركون فى المؤتمر عددا من أوراق البحث المتخصصة فى الفلسفة حاولت الإجابة عن هذه الأسئلة، وأتى لا يمكن عرضها بتفاصيلها العلمية الدقيقة وإنما يمكن التماس أكثرها جدة وعلمية وإيجابية، وأكثرها ابتكارا، وأكثرها إثارة للنقاش والجدل والحق يقال فهى نادرة!!

فى رأس مآقُدم من أبحاث فى الجئسة الأولى من المؤتمر بحث لطفى عبد الوهاب، «الأملاخ الحضارية لمدرسة الإسكندرية، مؤكداً أن مدرسة الإسكندرية هى تتابع مباشر للعصر المتأخرى الذى تفاعلت فيه الحضارة اليونانية الصاعدة مع التراث الحضارى الشرقى فى عومه، والتراث الحضارى المصرى على وجه

الإشارات والتنبيهات



نقطة التقاطع

.. بحماس الشباب يلقي الباحث حريى عباس عظيمو بحثه الذى يعمل ثلاثة عناوين مختلفة!! الأول جاء بعنوان أصال التمر (اتجاهات الفلسفة والعلم فى مدرسة الإسكندرية) والثانى جاء بورقة ملخص البحث (اتجاهات التفكير الفلسفى فى مدرسة الإسكندرية القديمة) والعنوان الثالث قراءة الباحث عند إنقائه!! وأعتقد أن هناك فرقاً ولكل عنوان دلالة ولو تقاربت الصيغ.

.. وفى البداية يستأنس الباحث بقول إنج Inge عن الإسكندرية (تقابل الشرق والغرب فى شوارعها، وفى قاعات الدرس بها وفى معابدها وأبوابها أسطفت اليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً بالصيغة اليونانية) وبعدها يقول الباحث (ظهر مذهبان فى الإسكندرية هما الوثنية واليهودية المحدثتان اللتان تحاولان التوفيق بين الأدیان، وهذه الوثنية المحدثتان هما الأصل الذى نمت منه جماعة إخوان الصفا وخلاف الوثنا فى القرن الرابع الهجرى عند المسلمين والاتجاه الثانى هو الأفلاطونية المحدث

أبحاث الحلول الوسط

.. ويأتى بعد ذلك بحث أسيرة مطر التى تحدثت على وجه الدقة أن ليس هناك مدرسة باسم مدرسة الإسكندرية بل هناك مدارس عديدة، واختارت الباحثة ثلاثة من نماذج أعلام مدرسة الإسكندرية وهم (بليانوس، جالينوس، النعمان) وتولفت الباحثة عند «جالينوس» الذى سيطر على الطب فى مشارق الأرض ومغاربها حتى عصر النهضة الأوروبية، وكان تراثه دائرة معارف فى كل فروع الطب والجراحة والصيدلة.. وقد عاش تراث جالينوس فى اللاتينية واليونانية والعربية، ونقل العرب مؤلفاته وحكمت المرجع الرئيس المعصوم من الخطأ وقتئذ، وكان بهذا أرسطو الطب فى المعصور الوسطى.. بل لا يزال المعاصرون من الأطباء يستخدمون التعبيرات اليونانية .. ومن ناحية أخرى كشفت الباحثة عن تأثر جابر بن حيان «مؤلف كتاب «البحث»، والباب الصوفى الكبير بأستاذه بليانوس (أبولونيوس عند اليونان) وتتلمذه على يديه علما انتقلت مدرسة الإسكندرية إلى بغداد.

المفصوص، ويحدد الملامح الثلاثة لمدرسة الإسكندرية بأنها مدرسة تبتلها الدولة فى مقابل الاتجاه الفردى الذى كان سائداً فى اليونان، فهى مدرسة لها مراكز علمية وبحثية تحت رعاية الدولة، كما أنها مدرسة متخصصة تبدأ من حيث النظم الاتجاه اليونانى الموسوعى فى محاورات أفلاطون، وهى مدرسة تم المزج فيها بين أسلوب الفكر الدينى والشرقى والمصرى وبين أسلوب الفكر الفلسفى اليونانى المبني على الأساس العقلانى.

وهذه الخصائص من وجهة نظر الباحث تأتى من الظروف التاريخية التى مرت بها مدرسة الإسكندرية من منافسة شرسية بين دول العالم المتأخر وسقوط حضارة دول المدنية، ومن ثم البحث عن بدائل تلاءم فراغ هذه الحضارة.

تصورات ضبابية

ويقولنا حسن حنفى إلى أهم الثوابت والمشتبكات فى مدرسة الإسكندرية، وذلك حسب رؤيته الخاصة جداً، والتى تتماشى مع الموضوعية والعلمية ولا تطابقها خالفاً لمفاهيم مطلقة وواحدة عن وقائع فكرية وتاريخية تؤكد.... بولوه: «إن أهم المتغيرات والثوابت فى مدرسة الإسكندرية عبر العصور هى التفكير فى الواحد منذ إخناتون وحتى أفلاطون، ويتجلى الواحد فى الأسس والجماعة فى التشريع والقانون، ومن ثم ظهرت الموسوعات والمدونات الكبرى منذ الهرمونية، ومن ترجمة التوراة إلى اليونانية حتى سراج المنوك للطروطوسى، وفى الجماعة نشأ أفكار العدالة والمساواة، ويضيف الباحث: «المعرفة تجمع بين العقل والتلب بين النظر والذوق، الحقيقة مزجوة لها ظاهر وباطن، والكتابة لها معنيان حروف وروح، والثقافة لها مستويان الخاصة والعامية، ومن ثم نشأ ضرورية التلاويل منذ فيلون وحتى أبى العلا عفيفى..

الإشارات والتنبيهات

Neo - platonism التي تصاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مع ميل للأفلاطونية، وهي محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مطلق يمكن أن يبنى مطامع الإنسان الروحية جميعاً؛ عقلية ودينية وأخلاقية)

التأويل

.. وفي نهاية الجلسة الثانية في اليوم الأول للمؤتمر، قدمت الباحثة إكرام فهمي بحثاً بعنوان «المدرسة اللاهوتية السكندرية والمناهج التأويلية الرمزية نظرية في فكر كل من فيلون وأوريجن»، وهو أحد الأبحاث العميقة، التي تخضع للبحث العلمي - وحتى لا يصبح مؤتمر فلسفة للرجال وإن كنا نطمح أن يهيب عن أسباب نشوء التأويل، هل هو نتيجة لضرورة سياسية، أم إصجاب بالثقافة والفلسفة اليونانية، أم أن التأويل إجابة لسؤال الأئمة الفكرية اللاهوتية وتكوين النصوص في مواجهة الموقف الزاهن؟؟ خاصة وأن الباحثة تقول في بداية بحثها (قد ساد هذا التأويل في اليهودية والمسيحية والإسلام، حيث ساد الاعتقاد بأن الكتب السماوية إما تخاطب الناس جميعاً؛ العامة منهم والخاصة، ولهذا فهي تلجأ إلى الرموز التي تشير إلى الحقائق فيفتح العامة بظاهر النصوص، أما الخاصة فيأخذون بتأويل النص) وبموجب للباحثة فتح باب البحث حول التأويل للنصوص السماوية، مما يعدّ شجاعة علمية، تضد الانسحاب ويتوقف عندها للنظر، حيث البحث في أي تأويل هو كشف عن علاقات خفية بين المروثات (بكل أبعادها التكوينية) والنصوص، فالتأويل ليس إبداعاً حرّاً.

فلسفه الجمل

.. في الجلسة الثالثة المسائية، والتي خصصت - بالمصادفة البحتة - لدراسة

فلسفه أفلوطين، فلم يكن ضمن المحاور الرئيسية في المؤتمر حتى يشغل وحده أكثر من أربعة أبحاث، أقادت التكرار التكرار فقر والتعدد ثراء. وبذا وكأن أفلوطين لخصصار لمدرسة الإسكندرية. فهل كانت مدرسة الإسكندرية الفلسفية مدرسة صوفية؟؟

.. وما يستحق التأويل عنده، بحث مقدم من رمضان الصباغ بعنوان «التغير الأخلاقي للفن عند أفلوطين»، قال فيه (إن أفلوطين استبعد الرأي القائل بأن الجمال يقوم على التناقض.. فاستوقف الجمالي عند أفلوطين وثيق الصلة بالموقف الميتافيزيقي، وأجزم أن طبيعة التغير تقع الجمال.. فقد اتحدت عنده القيم الجمالية بالقيم الأخلاقية والدينية فالارتباط بين الخير والجمال عنده ارتباط ديني). وقد قدم الباحث هذا الاجتهاد العلمي مستقناً «الجمال» مفهوم ودينية متعلق عليها، ولكن الأمر غير ذلك ويستحق وقفة خاصة. هل في مدرسة الإسكندرية مفهوم واحد للجمال؟؟

الصعودي والألماني

.. تكاد تكون «التقليدية» والتوكلاسيك، هي المدارس المسيطرة على أرباب البحوث والدراسات المقدمة للمؤتمر السادس لجمعية الفلسفة المصرية حتى للحظات الأخيرة من اليوم الأول للمؤتمر، ولكن هذه التقليدية - كادت - تلجم بعض التنازلات للاتجاه الآخر غير التقليدي والمناهج المقارن خاصة، حيث قدمت الباحثة صفاء عبدالسلام بحثاً تحت عنوان «الأثينا بين أفلوطين وهايدجر، وفيه تصاول الباحثة تطوّل تجربة كل من أفلوطين فيلسوف مدرسة الإسكندرية، الصعودي، وهايدجر فيلسوف الوجود الألماني، في مساناة السؤال عن «الأسن، أو عن «الأثينا،

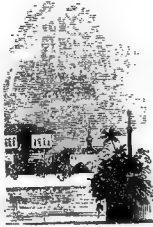
حيث يقول هايدجر: (إن تكن قادراً على طرح السؤال فمعناه أن تكون قادراً على الانتظار ولو طال العمر كله!) وتصل الباحثة إلى كشف أدق التفاضل عن طبيعة التجربة عند هايدجر وأفلوطين خاصة في استخدام كل منهما لمصطلح EK - Staris أو «الوجد، بتعبير أفلوطين أو «الوجود الماهوي، بتعبير هايدجر، وكشفت الباحثة عن الديالكتيك الكامن في تجربة كل منهما.

.. وهو بحث طازج في جوفه، ولكن يكتنفه الغموض الأكاديمي رغم وضوح المنهج المقارن، فقد استجابت الباحثة لتأثير المصطلحات العلمية، والتي بدت في بعض المقاطع من البحث كزخرفة فنية، ولا يبدو تناقضاً بين «الصعودي» والألماني، فالمعروف أن هايدجر شرقى هو الآخر.. حتى لا يكون هناك التباس في المعنى.

رياضيو الإسكندرية

.. نصل للجلسة الرابعة، وفيها استيقظ الباحثون - على مدرسة إسكندرية الرياضية، وقدم الباحث محمد قاسم بحثاً بعنوان «رياضيو مدرسة الإسكندرية إقليدس وأرشميدس وأبولونيوس وطبيعة البرهان الرياضي، ويصاود يوسف زيدان في بحثه تكرار ما سبق ويقدم بحثاً عن الأثر السكندري في الحضارة العربية الإسلامية، في كل من الطب والفلك والرياضيات.. وبهذا البحث انضمت المسألة واكتمل العمود الفقري للمؤتمر فهدت أسلمة المؤتمر وكذلك الفلسفة! وهذا إنصاف لا محاكمة، وأنا أحاول التخفيف على قراء القاهرة.... ولعل السؤال بعد هذا، يجب أن يكون في أي القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية أثرت الفلسفة اليونانية في الحضارة الإسلامية؟؟ فقد قام الباحثون

الإشارات والتبصيات



يعزل المنتج الفكري وفصله عن سياق التاريخي، واكتشفوا بأن يكونوا شراحاً وقراء، ففي ظل غياب العقل النقدي تصبح أمام تاريخ فلسفة لا أمام قضايا فلسفية، مما يحبس ضوابط الروح الإبداعية الفلسفية. لاهوت جديد. مطاحن هواء فلسفية. استحضر للتاريخ الفلسفي.

ملن:-

لغى السياق نفسه والخاص بالرياضيات في مدرسة الإسكندرية، قدمت الباحثة معنى طريف الخولى بحثاً حول تاريخ العلم الرياضي، وهل بدأ في أوروبا في القرن السادس عشر أم بدأ في الإسكندرية في القرن ٣ ق. م - والباحثة ترجح البديل الثاني - وتتساءل هل كان جاليليو تلميذاً لدراس أرسطو السكندري في القرن الثالث قبل الميلاد... فالمعلم والعلامة لوسا ظاهرة غريبة فقط.

.. لا أعرف من من مظاهر الأدباء قال: حضرت كثيراً من المؤتمرات الدولية الأدبية، هل سيكون هذا المؤتمر مملاً مثل المؤتمرات الأخرى؟؟ فالمقادة الأساسية التي يشكك ملها سائر القواعد هي أن الوقت من ذهب .. ولكن للتنظر.

قلب يوناني وعقل صوفي

.. تأمل أن يحرق اليوم الذي يمكننا فيه تقدير مكتبة وكلاسنا للكتاب، فلم يعد مناسباً إلقاء الكلمات وأعداد البحوث المتحججة، فالذاكرة الوطنية مهددة بالمسح، وحسناً فعل المؤتمر السادس للفلسفة بالإسكندرية بعقد مصالحة مع الذاكرة الفلسفية الوطنية.

.. جاء مراد وهبه - جامعة عين شمس - ليجتمع الجميع - يوسف كرم، صاحب تاريخ الفلسفة اليونانية، والذي هدم منزله على آخر إنتاجه وهو مخطوط عن الأخلاق لم ينشر وضاع تحت

الأنقاض. وكان يجب طبع بيلوجرافيا وإنشاج الرجل وإسهاماته التي يجب التعرف بها للأجيال الجديدة من الدارسين والقراء المصريين والعرب.

.. وتطرق مراد وهبه للحديث عن تجربة إخوان الصفا ١٩٣٧، واختتم حديثه عن الحوار المسيحي الإسلامي الذي يراه ضد التنوير، لأن الحوار معناه تنازل أحد الأطراف للأخر، فكيف يتم التنازل عن أجزاء من المطلق؟؟ ولذا فالحوار الإسلامي المسيحي انتهى. وتتساءل مراد وهبه هل الأخلاق أساس الدين أم الدين أساس الأخلاق؟؟ وكذلك أعاد - مراد وهبه، المفكر والفيلسوف النعقلاني المعروف الاحترام للعلل الناقد أمام العقل الناقل.

.. الحق أقول لكم لم أسمع في جامعة كمبريدج كلمة واحدة لم تكن سمعتها من قبل في الإسكندرية من أستاذي نجيب بلدي، هذا قد فتح الله خليف أستاذة وأستاذ أجيال كثيرة لتت، «نجيب بلدي» بأن الحقيقة لا تُعَمَّ ولكن تتعصب عن طريق الحياة: حياة التلميذ مع أستاذة.

.. ويمتد حبل التكريم ويقدم محمد عبد القادر دراسة عن علي سامي النشار (١٩١٧ - ١٩٨٠) الأشعرى صاحب موقف

الأصالة الإسلامية في مواجهة الاستشراق، وذكر محمد علي أبو ريان - شيخ فلسفة الإسكندرية - أستاذة أبو العلا عفيفي، ودراسته المبكرة لابن عربي، كما عقد المؤتمر جلسة خاصة عن «ثابت القدسي» تحدث فيها على عبد المعطي وأحمد عبد الحليم، وقدم عاطف النعراي دراسة عن الأب جورج لكتواني كانت مجلة القاهرة قد حققت ملأها عن هذا المفكر الكبير في العدد (١٣٩) ويابو ٩٤ .. وكعادتنا في التكريم تحول مكتبتنا إلى أساطير، فهناك جاذبية خاصة تحكم علاقات التلاميذ بأساتذتهم الميامنة الأفاضل.. رغم أوزانهم التسببية فقد مكتبتنا أحراراً وتكرام أيضاً، وقد أثبتت قائمة المكرمين والأبحاث أن لجامعة الإسكندرية قلباً يونانياً وعقلاً صوفياً!! وأحلم مع الفيلسوف الفرنسي الأشهر «موشيل فوكس» بملف هدام الفتايات والبهديات الصومية ..

جلسة استثنائية:-

حالفنا الحظ - أخيراً - وخرجنا من الأشكال الجاهزة للبحوث التفريرية. فقد كانت جلسة استثنائية بحق فجر فيها الأعضاء المشاركون القضايا الفلسفية الصية، وكان لمداخلته الصديق الصائقي الأستاذ محمود أمين العالم الفضل في إثارة مناخ ديناميكي خاص جداً، رفع درجة حرارة المؤتمر العلمية وهزم حرارة الجو، فقد أعلن موقفه ورؤيته مجدداً من فكر الراحل ركني نجيب محمود ورؤيته المتطابقة، التي خصص المؤتمر جلسة كاملة لمناقشة فلسفته ومنهجه التحليلي ومواقفه الفكرية الفلسفية وقضية الأجيال والمعاصرة التي شغلت الواقع الثقافي المصري فترة ليست بالقصيرة:

* .. في بداية الجلسة قدم محمد مهران تصنيهاً دقيقاً للاتقادات الثلاثة التي

شيشو وشو الشعوب

في مؤتمر الشعوب (الناس) والتنمية الذي شهدته القاهرة أخيراً يتعرض الفصل السادس من وثيقة القاهرة لسنة ١٩٩٤ لكبار السن ويذكر أننا دخلنا فيما يسمى عصر شيخوخة الشعوب، مما يستلزم تطوير إمكانية اعتماد كبار السن (المسنين) على أنفسهم ومساهماتهم في عمليات التنمية وإفاء مهامهم التقاعد (المعاش) النهائي إلا عند الضرورة.

التحول الديموجرافي:

لقد استقر هذا التحول في الدول الصناعية منذ قرنين من الزمان وبدأ يرسم ملامحه الجديدة في الدول النامية منذ ثلاثة عقود فتصوّلت الأسرة (العائلة) من شكلها الألقى العشائري إلى الشكل النووي العمودي حيث تتجاوز عدة أجيال (جد أكبر + جد + أب + ابن) ويفضل التقدم العلمي والطبي أصبح الناس يعيشون حياة أطول وأصبحت الأجيال تتجاوز وتتعايش معا كما بدأت معدلات الخصوبة في الانخفاض وبدأت أعمار السكان في الزيادة لذا فعالم السكان الغربي يقول (إن الشعوب ليس لديها خيار آخر فإما أن تزيد في العدد أو تتكلم في العمر).

إن تقدم السكان في العمر والذي نعرفه بأنه زيادة عدد كبار السن بالنسبة لمجموع السكان (من ١١٪ إلى ١٧٪ سنة ٢٠٢٥ في البلاد النامية) هو أحد مظاهر التكنولوجيا الحديثة في الطب وفي الغذاء منعكسا على ما يسمى بالهرم العمرى وفي هذا الهرم تأتي معدلات

المنطقية، ولكن حوارى معه حول رؤية العالم ومعرفة العالم، والحقيقة عدنى هي العملية Process، فالرؤية تلمس العالم.. ووضعى زكى نجيب محمود ترفض المفاهيم الكلية والعامية لأن ليس لها دلالة إشارية مباشرة إلى مدرك حسي، والفكر الوضعى المنطقى فكر عقلانى، وهناك عقلانيات عديدة، والعقلية عند زكى نجيب هي عقلية إجرائية/ برجماتية لتعنية فوق التاريخ وخارج السياق الاجتماعى، فالعقل عنده خالى من أى دلالة تاريخية أو اجتماعية، العقل هو معيار مجرد عام للحضارة، بينما العقل والعقلانية كلية تعبر عن حقيقة موضوعية.

.. وهو خلاف فكرى جاد يتجدد به فكرنا، وإن تشابه زكى نجيب مع الواقع فكراً لا فلسفة، وله مقالات مهمة بالواقع الاقتصادى والاجتماعى، وكان يترفع حيا ومحية للتغيير.. وإن تخلى عن الوضعى المنطقية في آخر أيامه خاصة في كتابه «مصاد الستين»، لقد كان فكر زكى نجيب محمود جزءا من الوضعى المنطقية المبذلة في الثقافة العربية، فالمنطق لا يمكن أن يكون وضعياً. وإن ذلك لا يقلل من تقديره العميق لهذا الفكر الكبير، إنه نموذج فريد في تراثنا الفكرى المعاصر والحديث بل والقديم من الاتساق والتماسك في منهجه الفكرى وفي المستوى الرفيع من مبادئه المنطقى وشرف التعبير.. والإحساس العميق بالمستويات العامة. وطنية كانت أم اجتماعية أم إنسانية.. وكان في جوده دفقا عن العقل والعقلانية دون مساس بما يؤمن به من قيم ومبادئ دينية.. لقد كان د. زكى نجيب محمود ولا يزال يحق قارس العقل والعقلانية في مواجهة الفكر المنطقى اللاعقلانى المتزمت، وهو في هذا ولهذا موضع تقدير وإكبار. ■

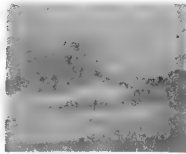
رفعت يهجت

وجهت الفكر وفلسفة زكى نجيب محمود وفي النقد الأدبولوجى، و النقد الأصولى (خاصة مبدأ التحقق وانتثار التحقق) ثالثا النقد الفلسفى، وهذه الانتقادات ليست منفصلة بل بينها تداخل. كما تناول حامد طاهر بحثه المعنون «الأصالة والمعاصرة» عند زكى نجيب محمود، لحظة التحول لدى زكى نجيب محمود، وفي الاهتمام بالواقع المصرى في بداية الستينيات وأهم بالشغالة العربية والإسلامية، وتساؤله الدائم كيف تجمع بين الأصالة والمعاصرة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، ولكنه لم يصل إلى فرق عضوى بين الثقافتين (ساكن الفريقيين) .. وعند الباحث أن زكى نجيب محمود أكثر عمقا من طه حسين!!

.. ولمرض الانفتاح الفكرى رؤية إنتاج الآخرين، يقدم الباحث الشاب أحمد أنور بحثا جادا وعميقا، زكى نجيب محمود من المنطق الوضعى إلى المنطق الفلسفى، وأكد الباحث أن المنطقية الوضعية عاشت وماتت ويهجت أجزاء منها، وفي نشاج استنتاج بين التنطيل ونظرية في اللغة ونظرية المعنى والتحقق والمنطق، كما أن المنطق الوضعى غير المنطقى الصورى وليس بدليا له.

.. وفي الحقيقة إن توليفا قصيرا عند المداخله القيمة للأستاذ محمود أمين العالم هو تأكيد على قبول المؤتمر للأخر الداخلي والحوار مسموح إغدام للفكر وللأسفة، قال العالم «إن الثقافة الحميم رغم اختلاف الكبير معكم أحيانا، واتكالى معكم أحيانا أخرى، هو مايسعدنا جميعا وإن عودة الروح إلى أرقبه كلية الآداب جامعة الإسكندرية هو حدث رائع وعظيم، والقصه مع فكر زكى نجيب محمود بدأت في عام ١٩٥١، في دراسة بعنوان «ما وراء المدرك الحسى، ومقالات حول العقلانية بين ابن رشد ولزكى نجيب محمود، وكنت أفتقد لديها الوضعى

الإشارات والتنبهات



مليون إنسان في الجنوب فوق السبعين
أى بزيادة تمثل ٢٠٠٪ عن الأعداد
الحالية وهذا بعد انتحار سكانها وشيخة
للشرية.
فما الحل؟

ومع ملاحظة العكاس ذلك كله على
تركيب العائلة فقد كان نصف الأطفال
الذين يولدون منذ مائة عام حتى في
البلاد الصناعية يعيشون فقط إلى سن
العشرين أما اليوم فإن النصف تقريبا
يحتفلون بعيد ميلادهم الخامس والسبعين
ذلك ما جعل الأسرة ذات الأجيال
الأربعة والتي تشمل جولين من الصالين
إلى المعاش تكل محل الأسرة ذات
الأجيال الثلاثة أى أن الأسرة سوف
تسبب عبوديا ما خسرتة أخليا.
نتائج الاقتصادية واجتماعية:

إن التقدم في العمر بعد مشكلة في
العالم المتقدم من حيث علاقته
بالعملية الإنتاجية وبسبب عدم النظام
السياسي للأجيال من الحرب العالمية
الثانية وذلك ما أدى إلى انخفاض قوة
العمل وإذا طرح برامج التخطيط لاشتراك
كبار السن في قوة العمل لأن عبء
الإحالة للمعاش أصبح كبيرا وأصبحت
الحكومات حائرة بين رغبتها في تقليل
البطالة بالسماح بالفروج المبكر إل
التقاعد وبين الحاجة لوجود قوة عمل
كبيرة تكفي لتمويل نظم عمل التقاعد
وتعد اليابان وألمانيا نموذجان رائدين
لتكيفية الاستفادة من كبار السن في
عملية الإنتاج ويرد المشائسون في
الغرب برؤيتهم العملية سبلات زيادة
أعداد كبار السن في المجتمعات لباكلا
مثل:

- صعوبة تمويل نظم المعاش.
- الاستهلاك الباهظ لرعايتهم طبيا واجتماعيا.

الوفيات التي انخفضت ومعدلات المواليد
التي انخفضت أيضا مما يؤثر بالإيجاب
والزيادة على أعداد كبار السن وهكذا فقد
أصبح الجميع يتقدمون في العمر.

وإذا نظرنا إلى البلاد الصناعية في
المجموعة العمرية ٦٠ سنة فما فوق
فسوف نجد زيادة في الأعداد من ١١٪
إلى ١٧٪ في الأربعين سنة الماضية ومن
المتوقع زيادتها إلى ٢٥٪ في الأربعين
سنة القادمة.

أما في البلاد النامية فقد كانت
المجموعة العمرية ٦٠ سنة فما فوق ٥٠
سنة قبل ٦٪ من تعداد السكان، وهذا
يعادل النسبة التي كانت عليها فرنسا سنة
١٧٧٥ ويقدر الخبراء أنها ستصل إلى
١٧٪ سنة ٢٠٢٥ والمتوقع أن تكون زيادة
أعداد الستين في البلاد النامية أسرع
منها في البلاد المتقدمة (مرحلة تحول
ديمقراطي سريع) فهذه المرحلة في
أوروبا وأمريكا أخذت ١٥٠ عاما وأما
البلدان النامية تأخذ ٥٠ عاما فقط لأننا
نستخدم منجزات التكنولوجيا مباشرة
دون المرور بمشاق اكتشافها كما أننا
نرفض الفكر الكامن وراء هذه التكنولوجيا
في أغلب الأحيان! دون مشكلة الحوار
معها!

ديناميكية السكان في مصر
سنة ١٩٩٤ بلغ عدد سكان مصر
٦٠٤ مليون نسمة بما في ذلك من هم
في خارجها بعدد نحو ٢٠٢٪
سليوا. إن هذه الزيادة ترجع إلى تراجع
بطيء في معدل المواليد وتناقص سريع
في معدل الوفيات ويتمس التركيب العمري
لسكان مصر بارتفاع نسبة سنار السن
حوالي ٤٠٪ في سن أقل من ١٥ سنة،
٧٪ في سن أكثر من ستين سنة، مما
يجعل معدل الإعالة في مصر (D.R.)
حوالي ٧٧٪ والذي يعتبر من أعلى
المعدلات في العالم عدا أفريقيا الذي يبلغ

٩٢٪ مع ملاحظة أن ٥٠٪ من سكان
مصر يعيشون في الحضر وإن ثمة خلل
في التوزيع السكاني الجغرافي، وإذا نظرنا
إلى مجموعة من الأرقام المظلمة
الأخرى حيث إن بعض الحكومات تهتم
بالأرقام ولا تهتم بالنسبة ذات الدلالة
فسوف نجد أنه سنة ١٩٥٠ كان عدد
المستل في العالم كله ٤٣٠ مليون نسمة
مهم ٢٥٠ مليون نسمة في العالم الثالث
وذلك مؤشر مهم لمشكلة الستين اليوم
باعتبارها مشكلة الدول الفقيرة وليست
مشكلة الدول الغنية لعدم توافر الموارد
اللازمة للاستفادة منهم أو لرعايتهم صحيا
أو حتى بتدبير تمويل معاشاتهم الضرورية
هن كبار السن جدا الذين تعدوا ٧٥ عاما
فقد أصبحت فرص بقائهم في الحياة أكبر
بسبب تقدم العلوم الطبية وفي سنة
١٩٥٠ كان ٤٠٪ من ممسلي العالم
يبدون عن ٧٠ عاما في القرب وفي
سنة ١٩٩٠ وصلت أعدادهم إلى ٥٠٪،
أما في البلاد النامية ففي سنة ١٩٥٠
كانت أعدادهم ٢٠٪ فوق السبعين، وفي
سنة ١٩٩٠ وصلت أعدادهم ٣٧٪ فوق
السبعين، وفي سنة ٢٠٢٥ سوف تصل إلى
٤٠٪ فوق السبعين.

إن أعداد الستين في القرب فوق
السبعين عاما سوف تصل إلى ١٦٠
مليون إنسان في سنة ٢٠٢٥، ٣٣٨

السينما العربية

فأخيرا، وبعد طول انتظار، ظهر أول كتاب يتناول موضوع السينما العربية ويحمل عنوانها؛ إنه كتاب «السينما العربية»، الذي أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب في فبراير من هذا العام في سلسلة الألف كتاب الثانية، والكتاب يضم مجموعة دراسات عن السينما العربية بشكل عام وأوعيا في بلاد عربية بعينها، كتبت باللغة الفرنسية ونشرت بعنوان Les Cinéma's Arabes في إطار المجلة الفصلية سينماكسيون Cinesaction التي تصدر في باريس والمخصصة في دراسة الموضوعات السينمائية والتلفزيونية في أنحاء العالم كافة. وذلك قبل أن تقوم الترجمة والتأليف السينمائية من التمساني بترجمة إني العربية مضيفة دراسة لإبراهيم العريس كتبت بالعربية ولم يكن قدر لها النشر في العدد الفرنسي.

يضم الكتاب ثمانى عشرة دراسة تتناول السينما العربية من المحيط إلى الخليج، إلى جانب ملحق - قاموس المخرجين العرب وقائمة بأسماء أهم مخرجي السينما العربية. وللحق فإن تلك الدراسات تتكفل من التركيز على أفلام سينمائية بعينها بوصفها تجارب فريدة، إلى تحليل وتعد العلاقة بين السينما والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في البلاد العربية. ففي دراسة «القول السياسي في السينما العربية»، بقلم/ جمال بوكلة، الناقد الجزائري، يبدو الفيلم الروائي السياسي إما ترويجا، سياسة الدولة وإما نقدا لها وطرحا

التخلف وسيستغنى موقف المائلة فيما يهتم بمدد الأطفال ويشجع القطاع الخاص على قيادة المجتمعات المتخلفة. ومن المشكوك فيه أن يكون هناك مسير بهذه الثقة في الاقتصاد السوق فأليات السوق ضعيفة، وضعيفة في البلاد الفقيرة كما أن الدول الصناعية تحمي أسواقها الداخلية بقوة وحزم وتضع حواجز تجارية لمنع الاستيراد ولا تقبل هذه الحواجز أمام صادراتها.

٣ - الخيار الثالث

إنه الخيار الجديد الذي يقدمه خبراء العلوم الاجتماعية في البلدان النامية وتؤيده بعض مؤسسات الأمم المتحدة الإقليمية وهو يرجع علاقات دولية تجارية أكثر عدلا بين الدول المتقدمة والدول النامية ويعطى الأولوية في القضاء على البيئة لذا يطلق عليه مفهوم التنمية العادلة والمستدامة (Sustainable development)

علاء غنام

- زيادة التوتر الاجتماعي بسبب وجود علاقات صراعية بين الأجيال فمسألة أربعة أجيال لأسرة واحدة مطاء علاقات بين أناس من صمور مختلفة.
التنمية والسكان:

كان لوماس مالتوس أول من طرح مفهوم لدراسة موارد الأرض في نظريته التي روجها سنة ١٨٢٢ فحاول قياس قدرة كوكب الأرض على حمل البشر وما كانت تجاربه قد فشلت وتلازمته قد عجزوا عن قياس ذلك بمصاديق علمية حقيقية فقد انهارت نظريته وتمتعت ضدها انتقادات جوهرية ضد (مستويات السكان الصرجة، ضغط السكان على الموارد)، وأثبتت هذه الانتقادات أن نظريته مجرد رأى تجريبية ثبت خطأها والمفروض التخلي عنها كأداة للتخطيط فالضغط السكاني نتيجة بقد ما هو سبب وعدد السكان رغم أهميته. إلا أنه جزء من كل وأصبح مفهوم التنمية العادلة هو أفضل مفاهيم تنظيم الأسرة ورغم ذلك فقد ظهرت المالتوسية من جديد (المالتوسية الجديدة) وادعت أن تخفيض معدل النمو السكاني عن طريق انخفاض الخصوبة هو شرط ضروري للتنمية وليس نتيجة لها وأن حملات تنظيم الأسرة ضرورية في العالم الثالث.

خيارات العالم:

١ - فرض حد أقصى إلزامي في عدد الأطفال في كل أسرة (فقد سقط هذا الخيار لأنه يتناقض مع الشرائع المساوية ومع الخبرة ٢٩ من خطة العمل لسكان العالم التي توصي بأن للأوطان الحرية الكاملة في سياستها السكانية بغض النظر عن الأهداف الديمقراطية الكلية.

٢ - إن الخيار الثاني يعتمد على سحر الانتقال إلى قانون السوق العالمية على أمل أنه سينقذ البلدان الفقيرة من هوانية

الإشارات والتنبهات

فى السينما، أشكالها فالأول يشير إلى أنها ذات طبيعة مأسوسية شبل إلى للشخصيات الضعيفة لذا تنزع إلى الاعتماد على المرأة بوصفها شخصية رئيسية فى الفيلم الذى غالبا ما يكون موضوعه الحب المستحيل (مثل: لهر، الحب، وبين الأطلال)، والذى غالبا أيضا ما يقوم على رواية أو قصة ناجحة من الأدب العربى أو العالمى، مثل أعمال يوسف السباعى أو تومستوى مركزا على المأساة أو الكارثة فيها. أما مولى براح فتؤكد فى دراستها أن الميولدراما تهزأ بالواقع حتى لو كانت ميولدراما اجتماعية، والواقع الذى تعترف به هو الواقع النفسى.

أما إبراهيم العريس فيناقش أحدث ما وصلت إليه السينما المصرية حتى اكتمال هذا الكتاب فى دراسته "السينما المصرية الجديدة"، : أبنا صلاح أبو سيف والكوميكلا. ومتاولا تطور تبار الواقعية فى السينما من رادها إلى أفلام الصبغيات التى حاولت أن تخلق جلا سينمائيا جديدا امتد إلى الثمانينيات، وذلك بنقد ورصد الواقع الاجتماعى الجديد وتأثير الانفتاح الاقتصادى على طبقات المجتمع المصرى. وتتخلل تلك الأفلام من صورة البطل التقليدى وتنقل إلى الشارع المصرى مباشرة مع التركيز على أهمية الصورة فى مواجهة الحوار إلى جانب المونتاج السريع واللغة السينمائية المتطورة فى مجملها.

هناك - إلى جانب ماسبق - دراسات أخرى عن السينما الجزائرية والصربية والبنجابية والصربية، كما نجد دراسات تقوم بسج تاريخى شامل للسينما فى البلاد العربية (مثل: "السينما العربية، تاريخ واختلافات، بقلم: مكيو ميشال كلون)، ودراسات أخرى تهتم برصد التوافق بين تطور الواقع السياسى



الوجود أصلا مثلما كان يحدث أيام الحكم الملى باستثناء فيلم، لافين، الذى منع من العرض بعد انتاجه. ولعل رفيق الصبان يتجه أيضا إلى رصد النقد السينمائى لتأثير الدين فى أفلام مثل "غرياء، إخراج سعد عريه ومثل، "اللب قصة أخيرة، إخراج رأفت الميهى الذى تعرض للموضوع نفسه بطريقة غير مباشرة من خلال عرض مزار دنى فارغ من الشيخ المفترض وجوده به والذى يوضح أنه ليس إلا وهما كبير... إلا أنه يركز بشدة على الأفلام التى تجرت على تابو الجنس حيث يؤكد أن هذا التابو لا يحظر فحسب عرض مشاهد جنسية أو لقطات حتى إن كانت فى صميم تسويق العمل الفنى، بل يحظر أيضا مجرد التطرق - دون التمحور - إلى موضوع العلاقات الجنسية مثل الذى عرض للمرة الأولى بوضوح فى "حمام السلاطلى، إخراج صلاح أبو سيف قبل أن تحتل مساحة شغافة فى آخر أفلام يوسف شاهين.

وفى سياق الأفلام المنتشرة والتى لا تشكل "خطرا، على الجمهور يناقش عباس فاضل إبراهيم فى دراسته ميولدراما مصرية تحت السجور وتناقش مولى براح فى "زينات ويهارات الميولدراما المصرية، طبيعة الميولدراما

لرؤية سياسية مقابرة، فى الحالة الأولى نجد أنه لا يمكن اعتبار هذا الفيلم سياسيا بالمعنى الذى يطره جمال بوكلة، فهو ينتهى إلى أن يصبح فيلما تجاريا، ربما أيضا يتخذ من هدف الترويج السياسى ذريعة لفيلم تسلية عادى ينزع إلى إضفاء بعض الهيبة على نفسه. وفى الحالة الثانية نجد الفيلم قد حقق غايته الأولى بخرق التمسك السياسى المعترف به فى المجتمع وطمح نحو غاية أسى فى طرح حلول أو رؤى سياسية بديلة. ويبدو أنه فى تلك الحالة تتراوح السياسة "تراوها، يبدأ من الفيلم الموسيقى وصلا إلى الفيلم ذى الصور السياسى، أى من التلميح البسيط وإلى الهدف العلن، كما تتراوح نسبة النجاح والفشل فى مزج السياسة بالرواية داخل نسق واحد. إلا أن هذا النوع من الأفلام السينمائية إذا كان بالجرأة المطلوبة عادة، ما يلقى صراعا مع الرقابة على المصنفات الفنية تنتهى إما بالتنازل من قبل الرقابة أو من قبل صناع الفيلم، وإما بالوصول إلى منطقة وسط بالاكتمال بحذف المشاهد أو اللقطات الحادة، وأحيانا ما يصل الأمر إلى منع عرض الفيلم كاملا إما منعا صريحا أو ضمنا، مثلما يشير الناقد رفيق الصبان فى دراسة "التابو فى السينما المصرية، التى تتناول بالتحديد السينما المصرية (والتي درس لها الكتاب حوالى خمس دراسات قائمة بذاتها بخلاف دراسات أخرى تتناولها جزئيا) وتطرقها إلى التابو السياسى، والدينى والجنسى، يشير إلى منع بعض الأفلام السياسية الجريئة من العرض التلفزيونى، بل السينمائى أيضا، خاصة فى ظل النظام العسكرى لما بعد الثورة مع الأخذ فى الاعتبار تغير جدول المملوعات الرقابية بعد أن كان أكثر تسفلا فيما قبل، كما يشير إلى حظر الأفلام السياسية من

الإشارات والتنبيهات

مقدمة الحروب الصليبية

وإختلاف الموضوعات السياسية في السينما (مثل دراسة موني براج، حريات السينما المصرية في الميزان، التي تتناول وتلخص بعض الأفلام العربية الحديثة من أسس فكرة القومية العربية التي تحولت إلى مجرد شعار قبل أن تصبح مجرد فكرة قاصرة)

ونتمنى أن نجد في الأسواق قريباً كتاباً آخر عن السينما العربية، لكن هذه المرة بقلم عرب من اللقّاد والسينمائيين يناقشون ويحلّون السينما التي ينتجونها، مما لا ينقص من قدر أهمية الكتب السينمائية المترجمة الجيدة حتى نلتقي برؤية الآخر عن فننا التي ربما تضيء لنا جوانب لا نلاحظها إن لم نكسّ لنا. أيضاً - جانباً من فن الآخر يسقطه على فننا من خلال نقده أو يظهر من خلال التباين في الإنتاج السينمائي كإقرار اجتماعي وتاريخي متكامل -

نورا أمين



قصدت طبعة جديدة من هذا الكتاب، عن دار عين، للدراسات والبحوث الإنسانية، والكتاب في مجلته، يمثل نزعة المشتاق (المؤلف والقارئ) في اختراق الآفاق، أو لنقل يمثل جدل الحاضر، والماضي، في محاولة لاستنباط التجربة التاريخية لما يطرّح الواقع من تعديلات.

مفتوح تاريخي

يناقش المؤلف فكرة الحروب الصليبية، ويقف أمام المفارقة في المصطلح. وقد كانت هذه الحركة الصليبية تحكم المشاهير والأفكار في الغرب الأوروبي فيما بين (١٠٩٥ و١٤٠٠م) بصورة شاملة. كما ظلت للحروب الصليبية جذبيتها في أوروبا الغربية حتى القرن الثامن عشر.

لقد كانت الحروب الصليبية، سبباً رئيسياً من أسباب تعطّل قوى الإبداع والنمو في الحضارة العربية الإسلامية. وبعد نهاية النضال ضد الصليبيين؛ دخلت المنطقة العربية في منطى التدهور والأفول العربي تحت السيادة العثمانية.

وإذا كان العثمانيون - فيما يرى المؤلف - قد حافظوا على العالم العربي من السيطرة الاستعمارية، على مدى ثلاثة قرون على الأقل، فإنهم لم يستطيعوا أن يخلّصوا شيئاً لبعث الروح في جسد الحضارة العربية الإسلامية المسجى. ثم انتهى هذا التوقف الحضاري إلى

نهاية المحتومة التي أدت إلى حال الاستعمار والتبعية التي لا تزال تعاني منها حتى اليوم. إذ إن أحداً لا يمكن أن يتجاهل ما جرى منذ عدة قرون بما يحكم اليوم علاقتنا بالغرب الأوربي والأمريكي، كما أن أحداً لا يستطيع أن يغض الطرف عن حقيقة أن الحملات الصليبية، ضد الشرق العربي كانت أول المشروعات الاستعمارية الأوروبية من ناحية، والتي سبقت مرحلة الاستعمار الحديث، كما أنها كانت إلهاماً للتجربة الصهيونية ذات الأهداف الاستيطانية.

ويؤكد المؤلف على فكرة أن الحركة الصليبية لم تكن لتري اللور إلا بعد أن مهدت الكنيسة الكاثوليكية الأرض بصياغة أيديولوجية الحرب المقدسة من ناحية، وظهور طبقة الفرسان (التي وجه أرباب خطابها إليها في كليرمون) بمسائنها الإقطاعية المشتركة، وبنظامها القيمي والأخلاقي الواحد، وفرونها الاجتماعية والاقتصادية المتشابهة في سائر أنحاء الغرب الأوربي من ناحية أخرى

دوافع الحركة الصليبية :

ويعقد المؤلف فصلاً يتناول خلاله الملامات التاريخية للحركة الصليبية ودوافعها. ويرى أنه إذا كانت الحملات الصليبية التي دارت على نطاق واسع؛ سواء من حيث مجالها الجغرافي، أو إطارها الزماني، أو أعداد الذين شاركوا فيها فإنها أول حرب وفوضها الأوروبيون تحت راية أيديولوجية بعينها. وعلى الرغم من الإفلاس الأيديولوجي الذي تجلّى منذ البداية في خضم أحداث الحملة الصليبية الأولى إلا أن القوى الاجتماعية في الغرب الأوربي قد اعتنقت هذه الأيديولوجية الصليبية وفق تفسيرها الخاص الذي يتلق ومصلحتها.

الإشارات والتبهمات

الكنيسة والإقطاع:

ولما كانت الحركة الصليبية، في التحليل الأخير، إضراراً للتفاعل بين الكنيسة والإقطاع، فإنها كانت تسعى بالضرورة، إلى تحقيق الأهداف الكنسية التي كانت البابوية قد بلورتها من خلال نزاعها مع الإمبراطورية، وهي أهداف كانت تتركز أساساً حول السيادة المطلقة للبابا على العالم المسيحي، كما أن الحركة الصليبية كانت من ناحية أخرى، محاولة لتحقيق أهداف العلمانيين الذين خضعوا للتنظيم الإقطاعي، سواء أكانوا من النبلاء وفرسانهم أو من الفلاحين. لقد كان الفرسان يتطلعون إلى توسيع سلطانهم، وأسلحتهم، ولم يكن هذا ممكناً دون الصدام مع الملكية. وبينما كانت البابوية تصارب ضد الملكية من أجل السيادة والسمو، كان النبلاء الإقطاعيون يتطلعون إلى بناء سلطتهم الاجتماعية على حساب الملكية، ولعل هذا ما جعل البابا أريان الثاني يوجه خطابه إلى الفرسان الفرنسيين بالذات، لأن فرنسا كانت لا تزال الدولة الإقطاعية الوحيدة آنذاك.

أما البورجوازية الناشئة، ممثلة في القوى التجارية الإقطاعية على وجه الخصوص، فسُعدت رأت في المشروع الصليبي فرصة هائلة للسيطرة على تجارة البحر المتوسط وتجارة العالم. ولهذا سارعت بالانضمام للمشروع بعد أن صار حقيقة واقعة.

كان ثمة تغييرات اجتماعية وتكنولوجية تجرى في تلك الفترة. وكانت استولات العشر التي سبقت الدعوة إلى الحملة الصليبية الأولى ١٠٩٥ م سنوات عجاف على سكان أوروبا. إذ شهدت تلك السنوات سلسلة من الفيضانات والمجاعة. وبمقد ١٠٨٩ كان الرعب يمتلك السكان

في تلك المناطق من ذلك الوفاء الغامض الذي كان يضرب فجأة إحدى القرى، أو المدن، فلا يتركها إلا وقد حصد أغلبية سكانها بمنجل الموت. ومن الطبيعي أن يكون رد فعل العامة في إطار رد فعل الجماهير المعتمد، أي التعلق بأهذاب الدين، أو محاولة التكفير عن الذنوب، والتجمع حول الزاهدين والنساك بحثاً عن الخلاص. ولذا وجدت الدعوة التي وجهها البابا، لشن حملة صليبية ضد المسلمين، صدىها في نفوس الفلاحين الفقراء، ورأوا أنها نبوءة تعظم بالخلاص.

وبالصليبية لمعظم سكان الغرب الأوروبي في القرن الحادي عشر الميلادي كانت القرية هي الوحدة الأساسية، اقتصادياً، وسياسياً واجتماعياً، وعلى المستوى الديني إذ إن التقسيم الإقطاعي فرض نوعاً من الاقتصاد الطبيعي جعل الفلاحين في كل قرية يحاولون تحقيق الاكتفاء الذاتي في حدود ما تنتجه القرية. وفي أعياد القديسين الذين يجعلهم أهل القرية (وهم تعبثون عن عبارة قوى الطبيعة على نحو أو آخر، ولم تعترف الكنيسة بأولئك القديسين الريفيين أبداً) كان القروى يجد المتعة والتسلية، وكان قساوسة الأبرشيات الريفية يقدمون للسكان الفلاحين معلوماتهم المشوشة عن المسيحية. ولما كان القديس الأبرشي أصباً في أغلب الأحوال، فإن لنا أن نتصور طبيعة ما كان يقدمه من خدمات للفلاحين المساكين، وما يلتجئ من هذه الخدمات المقدمة من قسوس جاهل، متعصب، ضيق الأفق، أو متعمد. وكان القرويون يجمعون بين التدين العاطفي، والإيمان بالخرافات والمعجزات. وكان سكان كل قرية يعتقدون أن الإنابيع المائية أو الأشجار التي تحيط بقراهم تضم أرواحاً قادرة على أن تأتي بالمعجزات.

هكذا كانت الأوضاع الاجتماعية المصوطة، والجزر الفكري المشعب بالخرافات والتدين العاطفي، ولتتعصب من أهم الدوافع التي حركت المشهورين من أبناء الغرب الأوروبي في القرن الحادي عشر الميلادي إلى المشاركة في الحملة الصليبية.. فقد رأوا فيها «الخلاص، مما يكاسون».

طبقة الفرسان

وفي محاولة لتحليل التركيب الطبقي للمجتمع الأوروبي إبان الفترة التي شهدت الحروب إرهابيات الحروب الصليبية يظل المؤلف أمام طبقة الفرسان. ويذهب إلى أن الدعوة التي وجهها البابا أريان الثاني في كليرمون ١٠٩٥ م، لشن حملة مقدسة تحت راية الصليب، صادقت هوى في أفئدة فرسان الغرب الإقطاعي وجوهلهم. وعلى الرغم من كل ما قيل عن الحج والحرب المقدسة إلا أن من المستحيل تفسير الدور الكبير الذي لعبه الفرسان الإقطاعيون في الحركة الصليبية في ضوء الدين، والتفسيه الجماعية، والاعتزاز بالهالة التي تفسحها حليهم، لأن الصوامل الاقتصادية والاجتماعية الحادة كانت لها أهميتها..

لقد كانت الحرب هي الحرفة الأساسية للفرسان الإقطاعي. وكان الفرسان الإقطاعي في غرب أوروبا، القرن الحادي عشر متوحشاً هيجواً، مولدٌ بالذلات المصية. ولكنه كان، في الوقت نفسه متدبناً على طريقته. فقد كان يتقبل تعاليم الكنيسة بلا مناقشة. وكان كثير من الفرسان يؤدون الطلوس والشعائر الكاثوليكية، ولكنهم جمعوا بين هذا النمط من التدين الشكلي والوحشية التي موزت سلوكهم العام.

وكان من عادة فرسان الغرب الأوروبي ملج الهيئات الصليبية للأدوية

الإشارات والتنبيهات

التي أسستها العائلة، أو تأسيس أدبرة جديدة باعتبار ذلك وسيلة للتكفير عن الخطايا. ولذلك كانت الدعوة إلى الحملة الصليبية وما يصحبها من غزوات، مصدر إغراء لأبناء هذه الطبقة. وكانت البابوية راضية في توظيف الميول الحربية لفرسان الغرب في خدمة أهدافها بحيث يتحلق السمو البابوي على الإمبراطورية، ويؤكد هذا الكلام المؤرخ القسوس قوشيه دى شارتر. على أن البابا وجه دعوته إلى الأسراء الإقطاعيين دون الملوك الذين كان في خصومة مع كل منهم من ناحية، ولكي يكون التسليم أداة النابوية في التمسك لأولئك الملوك من ناحية أخرى. وقد أشار وليم الصوري إلى هذه الدعاية أيضاً.

هكذا كان اعتناق القوى الاجتماعية المختلفة لفكرة الصليبية تعبيراً عن صراع هذه القوى ضد بعضها، كما كان - في الوقت نفسه - تعبيراً عن التفاعلات الناجمة عن هذا الصراع، لقد كانت الحملة الصليبية إغراء للتفاعل بين الكنيسة والإقطاع ... ومن ثم فإنها سعت لتحقيق أهدافها. وكانت الدوافع التي حركت الجميع تتجه نحو بؤرة واحدة: هي التوسع في الخارج، وإيجاد مجال حيوي للنمو الحضري الذي كانت أوروبا القريبة تعاني من إرهاباته في ذلك الحين.

في مرآة الأنا

ونظ في الكتاب على الصورة التي رسمها المؤلف في مرآة الأنا: في محاولة للإجابة عن السؤال: كيف كانت أحوال الشرق العربي الإسلامي آنذاك؟

يقول: عشية الحروب الصليبية كان التمزق السياسي والتناحر العسكري مهيماً على العناصر العنصرية. وفي ظل هذه الظروف نجح الصليبيون في زرع إمارتهم

وممتلكهم. لقد انتصرت الحملة الصليبية الأولى بفضل هذا التمزق وحاز الفراعنة انتصاراتهم الأولى، وتم محو الإمارات العربية والإسلامية الصغرى في بلاد الشام، وأحدة تلو الأخرى في طيات الموجة الصليبية. وكانت إمارة سلاجقة الروم وعاصمتها نيقية، أول ضحايا التشرذم السياسي من جهة، والهجوم الصليبي من جهة أخرى، ثم تلتها بقية الإمارات.

في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) كان المسلمون في المنطقة العربية مؤزعين في ولائهم السياسي بين الخلافة العباسية السنية في بغداد والخلافة الفاطمية الشيعية في القاهرة. وبالإضافة إلى النزاع والتخاصم بين الخلافتين فإن أحوالهما الداخلية كانت مرتبكة بالقدر الذي جعل بلاد الشام - وهي المجال الحيوي الذي تنازعت الخلافتان السيادة عليه - موزعة بين عدة إمارات صغيرة. فقبول الحملة الصليبية الأولى كانت كل مدينة كبيرة في بلاد الشام تقريباً إمارة مستقلة تحت حكم حاكم عربي أو من الأتراك السلاجقة. وكانت مشاعر الحقد والشك المتبادلة بين هذه الكيانات السياسية الصغيرة سبباً في العداوة السياسية والعسكرية الذي سبب تناثر هذه القوى وعدم توحيدها في مواجهة الغزو الصليبي.

ويحلل المؤلف تلميح البناء الداخلي للدولة العباسية وتأثير ذلك في تهافت الكيان السياسي والعسكري للخلافة العباسية. فيرى أن الخلافة العباسية قد جعلت الخلافة رهينة لدى البيهقيين الشيعة. ففي سنة ٤٤٧هـ (١٠٥٥م) لجح السلاجقة، بزعامة طغرل بك، في القضاء على النفوذ الشيعي في بغداد بعد قتل الباسيرى الذي أراد أن يحدث انقلاباً

سياً لصالح الخلافة العباسية من داخل عاصمة الخلافة العباسية. حقيقة أن هذه الواقعة كانت بمثابة الدفعة التي أعطت الخلافة العباسية - بفعل الصليبية العسكرية للأتراك السلاجقة، ولكن الفاتحين الذين جاءوا متقنين سرعان ما بدؤوا بتصريفون باعتبارهم غزاة، مثلما يحدث غالباً.

لقد صارت المنطقة بين خراسان وبلاد الشام وحدة سياسية واحدة تتبع الفطرية العباسية اسمياً، ولكنها تدين بالخضوع الفعلي لسلطة سلاطين السلاجقة العظام (طغرل بك)، ألب أرسلان، وملكشاه) - ومنذ وقت مبكر اتجه السلاجقة نحو الشمال والغرب على حساب الأرمن والبيزنطيين والفاطميين. وفي الوقت الذي كانت قوات ألب أرسلان تضرب فلول الجيش البيزنطي بعد أسر الإمبراطور المهزوم رومانس ديوجنيس في ملاذكرد سنة ١٠٧١م، كانت قوات التتركان قد استولت على بيت المقدس من الفاطميين.

ويغنى تحليل المؤلف للبيئة الداخلية للدولة الخلافة العباسية والملاقات السياسية بين دولاتها إلى نتيجة مهمة تتمثل في أن المنطقة العربية في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي كانت نهبا للمعاركة بين الحكام الكثيرون الذين اقتسموا حكم مدنها وأقاليمها.

وكانت الخلافة الفاطمية قد دخلت مرحلة التدهور السياسي الداخلي بعد أن سيطر الوزراء العظام على الخلفاء، وحلواهم إلى مدى يحركونها كيوماً شاموا.

لقد كانت هذه الكيانات السياسية المتصارعة كلها متورطة شاماً في الحروب والتنازعات على مدى قرن كامل قبل قدوم الصليبيين. وعندما تقدموا لم

الإشارات والتنبيهات

المتكسبة التي يتبعها الفهم ويقتنعها سائر أفراد جماعته ويقرونها.

وهذا المفهوم هو الإطار المرجعي الذي ازدهرت فيه الحضارة الإسلامية وهو ما اعتقده الصليبيون في الفنون التشكيلية والأدب.

وامتدت التأثيرات الحضارية بين الشرق العربي الإسلامي والغرب المسيحي الكاثوليكي لتشمل الفنون التشكيلية وفي مقدمتها العمارة الكنسية المسيحية، الذي انتشر وازدهر، فتمسدت التكنائس الكاتدرائية الكبرى وتجلت فيها خصائص العمارة القوطية.

كما كان للحروب الصليبية الفضل في الاهتمام بالتاريخ بفعل حب الاستطلاع والفضول الذي وادته تلك الحروب في نفوس أبنائها على نحو ما يشير الناقد الفرنسي «بوليه دويك»، في كتابه «تاريخ الأدب الفرنسي». فقد كانت الكنيسة تحكم كونها الداعية إلى هذه الحرب تتلقى رسائل عديدة من الشرق بخصوص تلك الحروب، ومن دوافع المعلومات الواردة فيها أخذ الكتبة القواسمة في الغرب يبدلون الصوليات التاريخية باللغة اللاتينية. كما ازدهر القصص الحماسي في قالب الشعر الملحمي على نحو ما في «تشيدي إنياتيك».

وقد صور المسرح الفرنسي هؤلاء الصليبيين - فوسط أنباء ما كتب به الصليبيون على يد عماد الدين لؤي وابنه نور الدين من الهزائم في هذه الحقبة، نظم الشاعر «جان بويل» قبيل سنة ١١٧٠ (على حسب تقدير الناقد الفرنسي لانسون) ثنائية صليبية تصور اللغسية الصليبية سيان في بدايتها الحزينة المؤثرة المعركة للزباء، أو في خاتمها المستفجرة الموحية بالرجاء. وهذه الثمونية عنوانها «تمثيلية القديس

راحتا وتعليمها وأساليبها المربية. إذ إن النتائج التي أسفرت عنها الحروب الصليبية على الغرب، كانت من العوامل الفعالة في الهيار النظام الإقطاعي، وازدهار المدن ونشأة الطبقة الوسطى وقيام الدولة الحديثة، وتحرك الرغبة في الكشف والارتقاء. كما أخذ الأطباء المسيحيون العلم، عن الأطباء المسلمين، وتقدم علم الجراحة بفضل الحروب الصليبية. وثبتت هذه الحروب روح النشاط في الحياة المدنية الأوروبية، لمصرف الأوروبيين بأساليب المصممين التجارية والصناعية. ويتميز «ول ديورانت»، - سارت التجارة والنقل البحري التعاضد لم يكن له نظير بفضل سيطرة الأساطيل التجارية الإيطالية على البحر المتوسط.

لقد بدأت الحروب الصليبية بنظام إقطاعي زراعي، نفلت فيه روح البربرية الألمانية المتزجة بالعاطفة الدينية، واختتمت بقيام الصناعة، واتساع نطاق التجارة، في عهد ثورة اقتصادية مهدت السيلول لعصر النهضة. كل ذلك، هيأ الظروف لحدوث حراك اجتماعي في البناء الاجتماعي للمجتمع الأوروبي.

ومن المارقة أن الصليبيين، وهم في ذروة انتصارهم واجاههم في إقامة ملكتهم وإماراتهم في القدس والناطقة وأثرها، وطرابلس، كانوا يحتذون سلوك المسلمين. ويصور «أسامة ابن منقذ» في كتابه «الاعتصام بمقار أثرهم بأوجه الحضارة الإسلامية». وكما نظم الفانهمزيم يجب تقليد المنتصر واحتذاء سلوكه. ولكن الصورة هنا معكوسة. وعلة ذلك معروفة، فإسناد الشراء لا يعطيه. والحضارة مصاحبة للوجود الاجتماعي للإنسانية. وهو معنى أساسي في مفهوم الحضارة. فهي تتضمن «طريقة الحياة» التي تعيها جماعة ما، وتتضمن كل أنماط السلوك

يكن لدى الحكام سوى ميراث طويل من الشك والمرارة تجاه كل منهم للأخر. وفي طيات الموجة الصليبية الأولى غرقت هذه الإمارات الصغيرة واحدة تلو الأخرى. وكان سقوط مدينة نيقية في أيدي قوات الحصار المشتركة من الصليبيين والبيزنطيين سدمة ونذير خطر لجميع القوى الإسلامية ولكن الأناطية وضيق النظر جعل تلك السدمة، وذلك النذير بلا فائدة.

الحصاد

لقد كانت الحروب الصليبية صداماً عسكرياً ومواجهة حضارية بين الشرق العربي الإسلامي والغرب الأوروبي الكاثوليكي وتبين على المنطقة العربية أن تعيد صياغة حياتها على أساس أن الحرب هي محور هذه الحياة. ولأن المواجهة الصليبية العربية الإسلامية لم تكن صداماً بين حضارتين، فإن الاستجابات التي خلفتها هذه المواجهة تجلت في عدة مستويات سياسية وعسكرية واقتصادية واجتماعية وثقافية.

والمثال في حصاد الحروب الصليبية يلخص حرص المؤلف على النظرة الشاملة. فكل ظاهرة علاقة بهيئة الظواهر. مما أتاح له أن يقدم صورة شاملة تجسد الصراع بين لعبة الوجود والعدم. وقد التزم المؤلف د. قاسم بمنهجية صارمة حرص أن يلف خلالها على آثار الحروب الصليبية على العالم العربي.

إلا أن هذا التأمل التاريخي، يستدعي في ذاكرة القارئ الصورة الساقطة، أعنى أثر الحروب الصليبية على الغرب، فقد أثرت الحروب الصليبية على الغرب فقد أثبتت الحضارة الإسلامية - بشهادة «ول ديورانت»، في قصة الحضارة - أنها أرقى من الحضارة المسيحية في رقيها، وأسباب

الإشارات والتبیهات

البطولي، في عصر المواجهة الحضارية بين المسلمين والصليبيين.

وظهرت المذاهب النبوية، وهي قصائد مطولة، كتبت للتوسل بالرسول صلى الله عليه وسلم، برفع المعاناة. كما ازدهر لون موزن من الشعر، أعنى رثاء المدن، إذ أقام الشعراء للمدن التي سقطت إبان الصراع بين المسلمين والصليبيين، صرخاً فنياً في قصيدهم. وكانت تلك المدن الإسلامية، تمثل بالنسبة لهم أقول القبر.

وعلى الرغم من نجاح المسلمين في طرد الصليبيين من المنطقة في أواخر القرن السابع الهجري والثالث عشر الميلادي، إلا أن ذلك لم تحت مظلة النظام الإقطاعي الذي أفرز نظمًا سياسية، سرعان ما انتهت من أداء دورها التاريخي في التصدي للصليبيين. وقد أدى ذلك إلى شرذمة الناس على سلطة المماليك.

وبدأ الأدب الرسمي يتفصل عن أداء دوره التحريضي في «الجهاد، ليحصر» أويكاد. في أدب «الرسائل» الأدبانية، وشعر البلاط. وهنا تخدم الأدب الشعبي، وألغن الشعبي بطرحان نفسيهما بديلاً للأدب الرسمي الذي وقع في دائرة العقم، وعجز عن ارتقاء آفاق إبداعية جديدة. ووجد الناس في الأدب الشعبي، وألغن الشعبي التعبير الصادق عن حاجاتهم الفنية، وعن رؤيتهم الوجدانية لأحداث التاريخ.

الحروب الصليبية في ألف ليلة وليلة، وحملت ألف ليلة وليلة، أصداء هذه التأثيرات التي تركتها الحروب الصليبية، في العالم العربي، في الجاناب الأدبي. والقصائد التي تدور حول الحروب الصليبية، في ألف ليلة وليلة، ثلاث حكايات، تستغرق أكثر من مائتي ليلة. وهي، أولاً حكاية الملك النعمان وولديه

عصر الموسوعات

على أننا - ربما - وجدنا آثار الحروب الصليبية، على الشرق العربي الإسلامي، لا تقل خطراً. فمن المعلوم أن الحضارة العربية الإسلامية قد وصلت إلى قماتها ابتداء من القرن الرابع للهجرة، واستمرت في انتفاخها وتقدمها إلى أن تعرضت للهجوم عليها من أتباع دين آخر يهددون وجودها ذاته. وصار النشاط الثقافي في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) موجهاً نحو الحفاظ على التراث الفكري أكثر منه نحو المشاركة في إثرائه.

وكان هدف الموسوعات والمعاجم جمع شتات الإنجازات الفكرية للحضارة العربية بقصد حفظها من الضياع. كما كانت الحضارة العربية الإسلامية في موقف الدفاع عن الذات، فانتجت أعمالاً أغلبية أولئك العلماء إلى جمع الموسوعات الضخمة التي لم تترك صغيرة ولا كبيرة دون تدوين.

وعلى الرغم من التدهور الثقافي العام، كانت حركة تدوين التاريخ مزدهرة. ففي ذلك العصر، وصلت الكتابة التاريخية إلى أرقى مستوى وصل إليه تدوين التاريخ بيد أن هذا التوجه شابته ظاهرة لافتة للنظر، وهي «الفسح»، والحواشي، والتقارير، والذبول، مثل كتاب السكافي، «التبر المصبوك في ذيل السلوك».

القدسيات وشعر الجهاد

وقد حقق فن الشعر، وقبيلته الاجتماعية، من خلال تصوير جهاد المسلمين ضد الصليبيين. وحققت مصادر التاريخ بشعر «القدسيات»، وتقعيد بطولات «عماد الدين زنكي»، ونور الدين محمود، وصلاح الدين الأيوبي، ويعد هذا الشعر وثيقة فنية تثير بصيرة المؤرخ، كما أنها تمثل إضاءة حول «الشعر

نبغوا». وقد نظمها الشاعر في ١٥٤٠ بيتاً. وهي تشتمل على عناصر مختلفة من المفاجع إلى الهازل إلى الدني، كما تنتظم جميع الناس في المجتمع على تباين طبقاتهم وتفاوت الدرجات في كل طبقة، مع عرض للأفراد في شتى الأنماط: قديس، ومسلح، فريسان مسيحيين، أمراء مسلمين، جويش، ملك شرقي، شغال، رسل، لصوص، صاحب خمار، سجان.

وعلى الرغم من أن التمثولية تهدف إلى دعوة دينية صليبية، فإن المشاهد التي تصور الواقع الشعبي، وقارب عددها نصف مجموع عدد المشاهد كلها، فضلاً عن أن تصوير الشاعر لمعجزة القديس يعكس بيئة الشاعر وعقلية معاصره، ولغة جمهوره وبريحه الفكاهية.

وكان لسقوط مملكة أورشلوم الصليبية في حوزة المسلمين بعد مقاومة طين سنة ١١٨٧، واسترجاع بيت المقدس سنة ١١٩٩، وما تلاه من الانتصارات على الصليبيين بقيادة صلاح الدين، أشد الوقع وأصعب الأثر في نفوس المسيحيين في المصور الوسطى. فبعد قرن من الزمان نجد الشاعر روتبوف، Ruteboef أكبر شعراء ذلك العصر، كتب تمثيلية في أواخر القرن الثالث عشر، قريبة الشبه بالأسطورة المشهورة التي أخذ عنها الشاعر الإنجليزي مارلو Marlowe في القرن السادس عشر مسرحية «الدكتور فاوست»، ومن بعده استوحى منها في القرن الثامن عشر الألماني الكبير، جوتة، مسرحيته «فاوست». وهذه التمثيلية التي نظمها الشاعر روتبوف، اسمها: معجزة نيوفيل (انظر خلاصة للمسرحية: عبد الرحمن صدقي، الحروب الصليبية في الشرق وتأثيرها على المسرح في الغرب، الهلال، يوليو ١٩٦٧)

الإشارات والتبهيّات

شركان وضوء الزمان. ثالثاً، حكاية على نور الدين ومريم الزنارية. ورابعاً، حكاية الصعدي وزوجته الفرجية.

لقد السريت بعض أحداث الحروب الصليبية، ووثّاعها، إلى حكايات، ألف ليلة وليلة. وفيها نرى التفاعل بين الفن الشعبي والتاريخ. ولقد جسدت تلك اللبائى، التبعد البطولى على نحو ما يتصوره الناس. كما جسدت الوجدان الدنى النكاح فى البطل الشعبى. وكشفت عن الكراهية تجاه الفرنج الصليبيين، كما صبرت عن آسأل الناس وأحلامهم، ورفيتهم الوجدانية للأحداث التاريخية التى دارت وألتها فى ديار الإسلام.

وحكايات، ألف ليلة وليلة، نموذج يتسبب على السير الشعبية، وعلى سائر أشكال الأدب الشعبى التى كان معظمها من لنتاج عصر سلاطين المماليك، وعوضت ذلك العجز والجمود الذى ميز الحرية الفكرية الرسمية آنذاك. (الفر د. قاسم على قاسم: بين التاريخ والفلكلور، عين الدراسات والبحوث الإنسانية ١٩٩٣)

الصراع اللغوى

وفى هذا العصر، حيث تفاعلت العناصر البشرية، بحكم التفسيرات السكاني، خلقت المنطقة سكان من العرب، والصلافة، والتركمان، والأتراك، والأكراد، والصليبيين وندخلت اللغة العربية، فى صراع بين لغات عديدة، وباستثناء جهد د. البدرائى زهران. فى حدود ما أعلم. لم يظ هذا العقل العربى، من علم اللغة التاريخى، باحث جاد، يمتلك أدوات المنهجية، للكشف عن كنوز تلك الفترة التاريخية، التى قدمت المثال الحى للغة وفى فى حال الفعل، وليست اللغة التراثية أو اللغة المعيارية. كما نشطت اللغة فى استعارة ألفاظ الحضارة. ولكن، ول ديورانت، أن ألف

كلمة وكلمة عربية دخلت فى اللغات الأوروبية. وبالمقابل، دخلت مفردات أجنبية فى اللغة العربية. وأقرأ أسامة بن منقذ فى كتابه، الاعتباس. والكتاب مثال شهادة صاحبه على عصره. نراه يصور ما شاهدته بلفة واضحة. (قارن مثلاً لفته هو شخصى فى كتابه، المنازل والديار)

صحيح أنه يقدم لنا، أقوى الخطاب التاريخى، وهو يخبرنا كيف كان المسلمون من سكان المناطق المجاورة لنا يخفون الأسرى المسلمين عن عيون الصليبيين ويساعدونهم على الوصول إلى المناطق الإسلامية. ويرسم جانباً من الحياة الاجتماعية. فقيام مملكتهم وأماراتهم فى القدس، وإنتاكية، والرها، وخرابلس، خلق صراعات مطحة بينها وبين المسلمين. وهذه الصراعات كانت مصدر اضطراب أمدى، وفخل اجتماعى خطير، حيث انتشرت مظاهر التضام الأمان، والتصوصية، وقطع الطريق. ويشير أسامة ابن منقذ إلى وجود عصابات لقطع الطريق فى تقوم بعلمه وغيزر، ولابلس.

أدب الرحلة فى عصر المماليك

ومعلوم أن كتب الرحلات تتميز بحيوية فى المعلومات أو الأخبار، فضلاً عن عرضها للعلاقات الثقافية والاجتماعية من وجهة نظر الرحالة العرب نحو الشعوب الأجنبية. من هنا فهى تمثل ثروة إثنوجرافية كبيرة. وبصفة عامة، تحتوي كتب الرحلات مادة تاريخية، مع تسجيل لملاحظات أصحابها وخبراتهم، وأنطباعاتهم ووجهة نظرهم فى طبائع الشعوب، مما يعكس التغيرات الأثريولوجى والإثنولوجى لها. فضلاً عما تتميز به من تصوير لإحساس صاحبها بالدهشة والمفارقة. من هنا فهى تملك على البرزخ بين العلم والفن.

ويصور ابن جبير فى رحلته العلاقات التجارية التى قامت بين المسلمين والصليبيين بسبب حرص كل منهما على الموارد التى توفرها لهم عائلات التجارة وقد نلت انتباهه أن، الاختلاف القائل من مصر إلى دمشق على بلاد الفرنج غير منقطع، واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكا كذلك... والاتساق بينهم والاعتدال فى جميع الأحوال. وأهل الحرب مشغولون بحربهم، وأهل التجارة فى تجارتهم، والناس فى عافية، والدنيا لمن غلب، كما يصور. ابن جبير. الفارق بين معاملة صاحب الإقطاع المسلم وصاحب الإقطاع الصليبنى للفلان. ومثلنا أن المسلمين والفرنج كانوا يتقاسمون الإنتاج الزراعى فى منطقة بالباس، كما تعدت عن خسرنة معاملة الصليبيين للفلانهم فى منطقة تبين.

ويعلق د. قاسم على حديث ابن جبير بقوله: «بما أن ابن جبير سكن استنتاجه من بين السطور، وتؤكدته المصادر التاريخية الأخرى، وهو أن النظام الإقطاعى المكي، الذى قام على أساس الأرض الزراعية، قد هبط بأحوال الفلاحين إلى مستوى أكثر تدنيا من ذى قبل وفى المناطق الصليبية كان الفلاحون مربيون بالأرض بشكل عام، ولكنهم كانوا ملزمين ببعض الضرائب. وإذا كان الفلاحون فى تبين قد تلقوا معاملة أفضل، على نحو ما ذكر ابن جبير، فالسبب فى تدنيهم راجع إلى حقيقة أنهم جميعاً من المسلمين، وأن الصليبيين بحاجة إلى قوة عملهم، فى هذه المنطقة بسبب قلة مواردهم البشرية. ويبلغنى أن نلاحظ أن أحوال الفلاحين المسلمين فى المناطق الصليبية، لم تكن كلها على هذا المستوى، ففى مناطق أخرى كانوا أشبه بالسجاء.

الإشارات والتبهيّحات

فالمخرج حاول أن يطرح أزمة الشعب الفلسطيني من خلال هذه الأسطورة. فكل شيء يدور في الواقع مقابل في الأسطورة، رمز له وهو «الأنجسوري» لأنه يوحي بما يقصده بشكل مباشر، فالمرسيد الذي يهدد القرية، هو العدو الإسرائيلي، والجد كنعان/ الأصالة، وقذيل الزيت/ المزارع، أو الحضارة، التي هي بمثابة الحل لهذه الأزمة وسالم الثوري/ نموذج للفصائل الفلسطينية التي تتزعم حركة المقاومة، وفي الوقت نفسه تنقسم وتكاد النزاعات الشخصية تنقض عليها.



فيشكل مباشر، طرح العرض القضية الفلسطينية، ويحاول أن يجد لها حلاً أيضاً من خلال الماضي، هذا على حساب الشكل الدرامي، وكأن العرض دھوة لتعاون الشعب الفلسطيني ضد العدو، والتخلي عن خلافاتهم الشخصية، وتزاعاتهم وحتى عن أحلامهم القومية، فقط كل شخص ذوب في المجتمع، ويتجه للحلم القومي، وذلك بالعودة للماضي وأصالته..

ولم يكف المخرج بهذا بل حاول أن يؤكد لنا ذلك في نهاية العرض بنزول سعاد وسالم إلى الجمهور معهم المزارع، فهو من حق الناس، وهم القادرون على حمايته، فسراج الزيت الذي يرمز للأرض الفلسطينية هو مستوابة كل العرب.

فلسطين

الدوران والبكاء في إبريق الزيت

شاركت فلسطين في ملتقى القاهرة الملحق لعروض المسرح العربي بمسرحية «إبريق الزيت» ويقوم العرض على الأسطورة الشعبية الفلسطينية لعبة إبريق الزيت، وفيها يدور الأهل حول الإبريق وينادون ويقولون له حتى التسب والبكاء، وهكذا في اليوم الثاني، ولاشئ يحدث سوى الدوران والبكاء حتى التسب وذلك من خيال قرية كسر كنعان الفلسطينية التي تعيش مجموعة من الصراعات، ويحاول العرض أن يعكس أزمة الواقع الذي يعيشه الشعب الفلسطيني من خلال هذه الأسطورة.

فالعرض يطرح مستويين: الأول الماضي ويستعمل في الأسطورة والجد كنعان وإبريق الزيت. والمستوى الثاني: هو الحاضر بصراعاته والغراب الذي يعم القرية من فتاة تنتظر حبيبها.. وأب ضاح أمه في ابنه الذي ألقى عمره لكي يصنعه. ويألع متجول وثوري.. وكل منهم في تاجية.

والعرض يحاول أن يضيء بالمستوى الأول الماضي.. الحاضر من خلال مزج. هذين المستويين في شكل درامي تقليدي يعتمد على القدرية، ويتحاشى لما هو أسطوري.

المستقبل إلى أين؟ ولمن؟

لقد تحرك د. قاسم من خلال ثلاثة: الإنسان، والزمان، والمكان، في رحلة امتدت قرنين من الزمان صعب فيها الإنسان المسلم، المجاهد، بقبادة عباد الدين زكي، ولور الدين محمود، وصالح الدين الأيوبي، وشغل المكان في الكتاب محوراً امتد من التل إلى اللرات عبر الموصل، وحلب، ودمشق، والقاهرة، والمسلمين.

وإن الخطاب التاريخي في هذا الكتاب، يقوم على استدعاء الماضي، ليهاكم الحاضر، كما أن الخطاب الحضاري يحمل نبوءة المستقبل، ويؤكد أن تهضة العرب تبدأ حين يسكون مصيرهم بأيديهم. إذ كيف يخلص مغلوب على أمره؟

إن الحضارة العربية الجديدة - كما يقول شكى عباد في كتابه «الحضارة المصرية» - لم تولد بعد. ونكتلها في الماضي. وربما استطاع الإنسان العربي أن يستأنف مجد ماضيه، وربما استطاع أن يتابع في عالم اليوم ذلك الدور الذي نهض له في العالم القديم: تطهير السمود بين الحضارات والشعوب، وإقامة مجتمع من بني الإنسان في هدابة الله. ■

أحمد إبراهيم الهواري



مكتبة
الكتاب
القاهرة
١٩٩٥

الإشارات والتبهيّات

المتحج وزير الثقافة التوالمى هذه اللدوة ولكن للأسف لم يحضرها السفراء العرب وقلت مقابدهم فارغة. ترى لماذا هذا الحذر؟ ما الذى تخشاه الحكومات العربية؟ رغم ذلك، كان الجو العام رائعاً وكان الشعراء والروائيون المصريون والعرب سعداء باللقاء الذى يتيح لهم الفرصة للحوار.

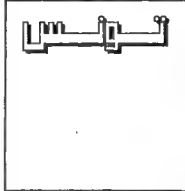
إقبح هذه اللدوة كان، هاندا كى وحتى ويصير على حالة التوتر الموجودة بين الدول العربية والخلافات الدائمة بين المفكرين والحكومات.

المشكلات المطروحة فى هذا اللقاء هى مشكلات حيوية وبالعلة الأهمية، فهناك خوف دائم يظفر على السطح باستمرار، وهو أن معظم حكومات الدول العربية تحاول قمع حرية الفكر والإبداع. ويصبح المبدعون هنا للظروف والحركات الإبداعية فى العالم العربى أجمع.

وبما قال الكاتب الصحفي المصرى جمال النقيطاني: «يأتى الفكر الحقيقى من المتكسفين وليس من الدولة. هؤلاء الإبداعيين الذين يريدون أن تغير علباتنا ورائتنا للعريق. لا يملكوننا حرية الاختيار فيصبحون رقباء عتيقاً وبالتالي يتقيد المبدع ويصبح هو الآخر رقيقاً على أصفاله فيمنع نفسه من إثارة بعض الموضوعات. فالظروف التى عاشتها البلاد منذ عشرة القرون السابقة كانت أفضل من التى نعيشها الآن.

أثرت قضية «سلمان رشدى» وهندا تحدث الكاتب المودائى الطيب صالح عن تأييد كثير من الكتاب العرب والمسلمين سلمان رشدى فى كتاب تحت عنوان «من أجل رشدى». لكن للأسف لم تأخذ هذه الخطوة الشجاعة حظها من الصعالة.

هناك سؤال آخر، ليس سياسياً قد طرح وأثار كثيراً من الجدل وهو: لماذا تأخر



الكتاب العربى فى مسرح طاج

ف ليس من السهل واليسر تنظيم لقاء بين الكتاب العرب. فقد قامت منظمة اليونسكو العالمية بتنظيم لدوة تجمع بين الكتاب فى الشرق الأوسط استغرق تمضيرها مايقرب من خمسة أعوام. موضوع هذه اللدوة يدور حول «الإبداع القصصى والشعرى فى العالم العربى على مشارف القرن الواحد وعشرين وعُقدت بالفعل الشهر الماضى من ١٩ إلى ٢١ سبتمبر الماضى. قامت مصر عام ١٩٨٩ باللقاء مثل هذا اللقاء وبعتها المغرب عام ١٩٩٠.



ويأتى قد تصافنا مع المرضى ومثله «جهاد سعيد، والفجر، سعيد الهيثام»، ومجموعة الفنانين الذين شاركوا ولكن العرض لم يصف إلينا شيئاً، أولياً على الأقل، فهل هى دراما معرفية بالإضافة إلى مرجعيتها، التراثية، ثم من خلالها طرح الواقع كما هو، فهل كان المخرج يقصد ذلك؟

فالدرااما فى أبعادها الأولى تعكس ما يدور فى المجتمع لا تنكته كما هو، وهل ما يعانيه الشعب الفلسطينى جعله يتغنى عن الفن من أجل أن يقول شيئاً مباشراً يصل للجميع؟

وبع أنه كان يمكن أن يقول هذا ولا يتغنى عن العناصر الفنية، وحتى نهاية العرض.. والذى طرح من التبدلية أن الفن سوف يجرى من الجذع كمنان.. فهل الماضى سوف ينقلنا مما نصلى من مشاكل وأزمات لنقل سراج الزيت مستحلاً؟

جرجس شكرى



الصين

فراش البحر أول ترجمة للشعر الحديث في الصين إلى العربية

قام بعد أن قدم للمكتبة العربية ترجماته المتميزة: «سوتيات شمسبر الكاملة»، «رباعيات الفياض»، وأوروبا «تريستان وإيزولدا»، «ليرنارد فاجنر»، و«الموت في فينيسيا»، «لوماس مان»، وقدم لنا الشاعر المترجم بدر توفيق هذه اللخبة المختارة من القصائد الصينية المعاصرة والتي وضع لها عنوان «فراش البحر».

جاء الكتاب الذي أصدرته مؤخرًا الهيئة العامة لمصنوع الثقافة في ١٧٠ صفحة من القطع المتوسط ضمن إصدارات سلسلة «كتاب الثقافة الجماهيرية» كباكورة إصداراتها لعام ١٩٩٥.

يضم الكتاب خمسًا وخمسين قصيدة لاثنتين وثلاثين شاعرًا وشاعرة من الأجيال المتعاقبة لشعراء الصين في القرن العشرين، نشرت فيما بين عامي ١٩٢٥ و ١٩٩٣.

وتشكل هذه القصائد المتناقلة بالانوارما فريدة لمن يحب أن يشاهد في لوحة

الاختلالات كل محل الحوار. ويكتل البعض باسم الدين. باسم الإسلام ببسود الإبراهيميون الثقافة والحضارة. هذا كله يعطي صورة معتمة للإسلام. هذه الاعتقادات الدنيوية الخاطئة هي بمثابة التحطيم الفطري للإسلام.

عظمة وشموع حضارتنا قائمة على تصدّية الرأي والحوار والرأي الآخر والتساؤل وتبادل الأفكار..... الخ. عودة هذه الأسس وهذه القيم هي وحدها القادرة على إعادة حضارتنا الضائعة كما هي (.....) تعيش الآن في زمن مظلم. علينا أن نخرج أنفسنا وشعبنا منه. يجب أن نلجأ إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان والسلام وحرية الفرد كي نعيد المبادئ والقيم المفقودة.

إذا لم تطالب بهذه الأشياء أمام العالم أجمع. والمجتمع الدولي سوف يكون ذلك في رأي خيانة لمبادئ الإسلام الحنيف وتهديدًا لحضارتنا، وهذا من شأنه أن يدمر الحضارات الأخرى. وقع أغلبية الكتّاب العرب على هذا النص ماعدا الذين أو ثلاثة كتّاب ضحية الرقابة الذاتية. ■

ظاهر بن جلون ت: بثينة رشدى



مهلاذ الرواية العربية؟ إن أول رواية عربية هي عيسى بن هشام للموهلى وقد كتبت نهاية القرن التاسع عشر، كيف حدث هذا؟

تحدث الكاتب المصري «صنع الله إبراهيم» عن أنه هناك أشغال أخرى للرواية لا تشبه رواية «دون كيشوت»، أكثر مما تشبه الرواية الأوروبية الحديثة. ذكر أيضا رواية «ألف ليلة وليلة»، ثم الملحمة الضخمة المكونة من ستة وعشرين ألف صفحة وصلواتها «أميرة الملك» و«عز الدين شداد»... الخ

ويرى الطيب صالح أنه ليست هناك رواية عربية حديثة وأغرب قائلا: «إن العرب هم أكثر الشعوب حديثًا عن اللحن والأشواق في نظمهم للشعر»، لهذا السبب انتشر الشعر بين العرب لأنه الأسلوب الوحيد الذي يميز عن مشاهيرهم.

احتل الشعر مكان الصدارة في الندوة. تحدث الشاعر السوري اللبناني أدونيس قائلا إن الشعر هو قطعة من الخوف والشفقة، كان الشاعر العربي، قديما، يلجأ نداء القراء أو الأمراء. اليوم، أطلق بالعكس العلاقة. فأنا الذي يطلب من القراء أن يشتركوا معي في المقامرة؟ وأكد الشاعر التونسي عودالوهاب إن هذه المقامرة لا تنقذ الفوضى منذ المتصوفين المسلمين ومنذ الشاعر الفرنسي مالمريه. وشعر اليأس والظلام لا يمثل حالة عجز أو نقص. ويضيف الكاتب اللبناني اليأس يعود: أيا كانت متطلبات الشاعر فطرية الابتعاد بشكل جذري عن أي نوع من السلطة، ولا يكون تابعا لأي إيديولوجيا أيا كانت.

من هذا المنطلق يكتب الثلاثون كاتب المجتمعون في ندوة قراطج تصا بلدون فيه بالقمع والرقابة والتعصب: كل شيء يحكمه العنف. المعقدة تخفق المال والرأي.

الإشارات والتبهمات



بدر توفيق

وأحدة أجمل وأحب ما كتبه شعراء الصين في تلك السنوات التي عاشها فيها حروباً وثورات، عالمية ومطية، وتحولات خطيرة في أنظمة الحكم والاقتصاد والثقافة داخل بلادهم وخارجها، وهو ما جعلها تنبع جانباً حيوياً من طموح الإنسان إلى المعرفة والتمتع والتجدد، من خلال امتزاج الفكر والخيال بشعر ذلك البلد الضامع البعيد الذي يعيش فيه خمس أبناء العالم.

يقول الشاعر المترجم بدر توفيق في تقديمه للكتاب: «هذه القصائد ليست الوجه الوحيد للشعر في الصين التي تخضع لحكم قموي يمارسه حزب واحد لكن الشمولية الصينية لها رذلتها الاستراتيجية المعتبرة في جميع مجالات حياة الإنسان الصيني، ومن بينها المجال الثقافي، وتعتبر مجلة «الأدب الصيني» التي تواصل مسيرتها بالنظام والثقة الإنجليزية إلى عتاة أُنحَاد العالم منذ عام ١٩٥١ والمجلة الفرنسية منذ عام ١٩٦٤، إحدى القنوات الرئيسية التي تصل للعالم صورة متفككة للمبدعين الصينيين».

ثم يقدم بدر توفيق لوحة غرائبية للصين تاريخياً وجغرافياً واقتصادياً وسياسياً، كي نقرأ سمه المنظور العام للصين التي أنجبت هؤلاء الشعراء الذين نقرأ قصائدهم للمرة الأولى مترجمة إلى العربية على هذه الباتوراما المكثفة تعاقب ما تتطلبه القراءة الجميلة للشعر، من حب ومودة، وتعلم وتذوق.

ويحاول بدر توفيق أن يمسى بذلك ومن خلال هذا المنظور التاريخي إلى التعرف على الرؤية التكوينية والفنية لهذه القصائد من خلال ملامحها الخارجية المشتركة ومن أبرز هذه الملامح:

– التعرف على الثثرة والإطناب.
– التركيز على فكرة واحدة في الصور الشعرية التي تكتمل القصيدة من خلالها في مقاطع قصيرة متلاحمة.
– الاستهلال المؤثر للجذاب المقضب.

– بناء إرادة الإنسان لتحقيق طموحاته وآماله.

– سؤال الحواس لإدراكه طابع الحياة المادية والمطوية للنجاة من التمزق والفقرية والدموية فالشعر لا تبلغ ذروة انشغاله بدون قسرتها.

تمازج من الشعر الصيني الحديث

لعله من أجمل إنجازات هذا العمل الضخم هو القسم الثاني من هذا الكتاب الذي عنوانه المترجم «الشعراء» والذي يعرف فيه بالشعراء، برأجل من حياتهم «ب» بوقائهم، بثريات حياتهم، وإلتناهم الشعرى، برأجل تطوهم. لتعرف في هذا القسم على فن جي، أي تشن، وبين شن، شان بن، سودان، يان شان، تون لن، ليوجان تشو، رن شن شان، تشن سواتشيو، داواو، يوصن، لي سيان. وغيرهم. ولعلنا أسماء جديدة على القارئ العربي يعرف إليها للمرة الأولى.

ومن هذه النماذج نناقش معاً هذه القصائد:

أي تشن (١٩١٠ - ١٩١١)

– من قصيدة «نافع البوق»

أعتقد أنني سمعت ذات يوم من بوق

إن نافع البوق محكوم عليه بالهلاك لأنه عندما يضطرب يشعلته على السعد الحاسي للبوق يوقظ الأموات فإن رذاذاً من الدماء أشد رقة من أن تراه العين

يخرج متدفقا مع صوت البوق.

بين الجنود المتعبين المطروحين على حشة من قنن الأرز

بين الجنود المهلهلين الذين يرتدون زيهم الرمادي،

– المشتكم البلاغي المؤدى إلى التفكير العميق والتفاعل المنشود.

– الوضوح الساطع لمضمون القصيدة ورسالتها الإنسانية من خلال عناصر الشعر المستخدمة بكفاءة واستلها.

– البعد الشام عن الخطاب التكريري المباشر.

– أسئلة الجماد وتوابعه في التعبير الشعري.

– التأكيد الدائم على وحدة مصير الوطن والمواطن.

– الشعراء الجدد يولدون من الشعراء القدامى، هاما كلفتهم القديمة التي اتصل تاريخها عبر آلاف السنين.

أما عن الفلسفة الجوهرية المشتركة في الشعر الصيني فإن المترجم يؤكد أنها تتألف من عناصر تأملية من خلال الإبداع الفني هدفها الدائم:

– تضامير التمتع الجمالية مع المعرفة العقلانية.

– إعلاء إدراك الإنسان من خلال كائنات الطبيعة.

– تعريض الإنسان على المغاطرة لتوسيع مجال الرؤية واكتساب الخبرة.

– إبراز قيمة الحرية الفردية والاجتماعية.

– العرض على اغتنام اللحظات الجميلة النادرة التي تمنحها الطبيعة للإنسان.

الإشارات والتبهيئات



الأديب الألماني المعاصر «جيرت هايدنرايش» بين حرية الفنان في الإبداع والالتزام الفكري والأخلاقي والسياسي والاجتماعي

قلور القاهرة في أواخر أبريل
ومطلع مايو الأديب الألماني
المعاصر جيرت هايدنرايش Gert Hei-
denreich وهو من مواليد عام ١٩٤٤ في
مدينة صغيرة هي إبيرسوالده Eberswalde
ترباها على الخريطة فور بعدد من برلين .
وعام ١٩٤٤ هو العام الذي شهد ما
يمكن أن نسميه بداية النهاية بالنسبة
إلى النازية وبالنسبة إلى تضعيف
الأوضاع العسكرية للجيش الألماني
والنفاذ عنها إلى الهزيمة الساحقة
والاستسلام بلا قيد ولا شرط ، وما صحب
هذا الاستسلام من خراب شامل للبشر.

كان هايدنرايش في العام الأول من
عمره عندما انتحر هتلر وملكته إيفا
بروان ويوزف جوبلز، الذي شاع بيننا
باسم جوبلز، وزوجته وأولادهما الستة .
ونذكر هذا الانتحار الجماعي بالذات لأن
كاننا نعالجه في أعماله وصاغه في

ولا تعرف شيئا من جماله الخاص .
وان جياتشن (١٩٥٧-١٩٥٠) ..
قصيدة «السلام»
في كل مرة أصعد هذه المساليم
النوابة الخطيرة
بخطي بطيئة مهذبة حتى أصل إلى
الباب لا أخرج مفتاحي، لكنني بدلا من
ذلك

أرفع يدي لأبقي كما أنا هناك شخص
في القناري
ربما في داخل البيت
لأني القديسة منذ عهد السلوات
سفتح لي الباب في الظلام

لي سبان (١٩٧١ - ١٩٠٠) ..
قصيدة «الكف»
وأنت تفلج يدك، قلت لي؛
إن قدره مكتوب في مركز كلك،
فماذا لا تفلق قميصك،
ومعك قدره في يدك ؟ ..

السماح عبد الله



هو أول المستفيظين -
إنه يستيقظ، فجأة يهب والفتا،
تم، إنه يهب مستيقظا:
قالذي يجعله يهب
عجلات العربات التي تعمل الفجر
وهي تتسارع مسرعة على حافة
السماء.

قصيدة : شجر،
شجرة واحدة، شجرة أخرى
كل منها تلك وحيدة وصمودية
الريح والهواء يميزان البعد بينهما
لكنهما تمت سطح الأرض، تمتد
جنورهما
وفي أصمق لا يمكن رؤيتهما
تتعالى جذور الشجر

نوبخان (١٩٢٣ - ١٩٠٠) ..
قصيدة : الثلج المتساقط ليلا،
عندما سقط الثلج الأبيض في الشمال
أرسل لي واحد من أصمقاني
كوب من الفهم النباتي
فقد كان عارفا بقلبي ولعزى للبرد
وعدم وجود ثار لدى
يا وعلتي.. هل أنت أيضا تعاني من
البرد ؟
إنني أستطيع، من أجل أن تكون
دافئا
أن أجعل نفسي حزمة من الفهم
النباتي
وان اعط لي اشتعائي

وان إريبي (١٩٢٦ - ١٩٠٠) ..
قصيدة : مرجان أحمر،
الموسم لا بهم، فأنت لم تعلم أبدا
بالإلهار وحمل الشار
أنت نائما جثث: أحمر يرتعالي،
شريان دماء البحر..
تتمدد عميقا تحت الماء
تعرف كيف تعرض روحك فقط،

الإشارات والتبهيّات



جورج هايدرايش

وشهد طريقاً جديداً لمشكلات الحرب والقوميات والعنف والإرهاب والتسلط العنقائى، وتصولات فى الاقتصاد والتكنولوجيا وحققا مثالا على البنية التى يقضى الواحون بحقيقة أمرها من أن تهيد أو تضيق بالحياة.

فلا غرابة فى أن تجد الموضوعات التى هالجها من نوع مختلف لاختلاف الخبرة ولاختلاف المنظور إلى التراث الإنسانى والتراث العالمى، فهو، وإن أخذ نفسه بالعذاعة أشد العذاعة، مرتبط بكثر من مقومات التراث الإغريقى واللاتينى الكلاسيكية التى قرأها فى أصولها، وبصفة خاصة مسرحية، أنتجونه، لسوفوكلى التى يقول عنها إنها ألهمت بهجام قلبه وعقله. وموضوع هذه المسرحية التى ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد يدور حول أنتجونه التى صممت ارتكازاً إلى الشعار القديسة والشريعة على التصديق فلك طيبة ولم تخف من التهديد بالإعدام، وقبلت الموت راضية. بل إن ملك طيبة نفسه وقد أنزله خطاه بعد فوات الأوان سلك مسلكاً ضد انتباه هايدرايش ألا وهو الاحتراف بالإثم. ويخلصى أن نذكر من بين موضوعات سوفوكلى المسرحية الأخرى التى شددت انتباه هايدرايش فى المسرحية، وكذلك موضوع نقى سوفوكلى بالإنسان من حيث هو سيد الطبيعة الذى يطغى القوانين الإلهية.

لما أتم هايدرايش دراسته الثانوية الرصينة فى عام ١٩٦٦ التحق بأكاديمية للفنون فى دار مشقات ثم بجامعة ميونيخ ودرس الأدب الألماني وتاريخ المسرح والفلسفة، واهتم علاقته على الأدب الألماني بالأدب خارج ألمانيا وبخاصة الأدب الأمريكى وثورنتون وايلدر Thorn-Wilder (١٨٩٧ - ١٩٦٥). وألما أعجبته فى وايلدر التجديد المسرحى

عرفت باسم الإس إس، وإنما شهد ألمانى التى قامت من جديد مضطورة شطرين هما جمهورية ألمانيا الاتحادية وجمهورية ألمانيا الديمقراطية، وعاش المناقشات التى دارت فيما سعى محاولات التقلب على الماضى، كما شهد مشكلات الواقع الألمانى المقسم إلى دولتين وإلى نظامين اقتصاديين واجتماعيين وسياسيين، بين اليمين واليسار، أو الرأسمالية الاجتماعية الليبرالية المختلطة بالاشتراكية، والشيوعية، وشهد تعامل ألمانيا الجديدة مع الجيران الأعداء الذين تحولوا إلى أصدقاء وخلفاء، وتساعد أصوات المثانين بالحرية والسلام وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق المظلومين والمثليين بالحرب والتسلح وبخاصة بألمنة الدمار الشامل وما إلى ذلك من دعوات لم تقتصر على دولة دون دولة، وإن اختلفت الحساسيات تجاهها أو تجاه كل منها.

وهو من الجول الذى شهد الانتفاح على الكتلة الشرقية لم شهد توحيد ألمانيا والتعامل مع التوالع الجديد الذى يتنازعه التوافق والتغلق، وشهد نهاية التجربة الشيوعية فى مساحات كبيرة من العالم،

قاله مسرحى. كذلك نذكر على نحو خاص الصدام الفكرى والأخلاقي الذى اتصلت حلقاته بعد الحرب بين الجيلين : الجيل القديم الذى تسبب فى كارثة الحرب العالمية الثانية وصمت على الدكتاتورية النازية أو ساعد على توطيد أركانها، والجيل الجديد الذى عانى الأوهال فى ميدان القتال وميادين الحياة المدنية فى الداخل والخارج. وقد أشرت فى دراسات سابقة عن هذه الفترة إلى أن هايدرايش يلتصق إلى جيل آخر غير جيل فولفنج بورشرت Wolfgang Borchert وهاينريش بل Heinrich Böll ممن عاشوا شبيهاً من الصياء النازية وعانوا من الحرب عن مشاركة فى معاركها الجنوبية. والصراع بين الجيلين على النحو الذى يصوره هايدرايش وجيله هو الصراع بين جيل الأبناء الرافضين للنظم وجيل الآباء الذى اتهم بأنه تسرب عن الانسحاق. وليس من شك فى أن هذا الصراع أخذ صورة مأساوية لأن النقد الأليم جاء من الآباء والتصب على الآباء، وقد ضالى الأبناء أحياناً فلم يكن كل ما فعله الآباء سيئاً فهم أيضاً الجيل الذى بنى الجمهورية بعد الحرب، وأنك ما يمكن إنقاذه، وحقق المعجزة الاقتصادية ووضع ألمانيا على خريطة العالم من جديد.

لم يشهد هايدرايش إذن العصر النازى الذى استمر من عام ١٩٣٣ إلى عام ١٩٤٥، ولا عاش فى ظل الرايخ الثالث وأيديولوجيته الاشتراكية القومية المفرطة فى العنصرية، وفى التعلق بأسطورة القوة والعنف والهيمنة والسوبرمان وتقوى العنصرية الآرية، الرافضة كل الرضن لكل المذاهب والقائد والأيديولوجيات الأخرى، والسعمدة على قوة بوليسية هائلة فى الداخل منها الفرقة التى عرفت باسم الجستابو والفرقة التى

الإشارات والتنبيهات

وهذا نجد هايدنرايش يترك ألمانيا ويقيم في بوت صغير في فرنسا، على سفيرة من فريديريش Prejus وظل على المحيط الأطلسي، أصله ليكون سكتا. وما لاش فيه أن هايدنرايش أتاح لنفسه فرصة للتأمل وإعادة الحسابات، وما هل عام ١٩٨٢ حتى شهدت الساحة تحولا كبيرا في مسيرة هايدنرايش الأدبية، فقد فرغ من كتابة روايته الأولى «الزئول» "Der Ausstieg" التي حصلت له شهرة وبشت مكانة في عالم الأدب. رواية «الزئول» رواية غارقة في بحر السيرة الذاتية، يصف فيها حياة صغلي شاب ألماني يسميه بوده Bode، هو كاتب وناد يعمل بالتلفزيون، ضاقت به الدنيا وضاق بها فأثر الاستسلام ولز من قطار النضال ولاذ بفرنسا، واشترى على ساحل المحيط الأطلسي فندقا صغيرا من قبل الأيريز، لينزل من خلاله إلى صروف الدنيا. وتتخلل الأحداث قصة حب وأحداث سياسية وفقرات نقدية متناثرة. ويظهر بوده في حياته، ماضى منها وما يمكن أن تأتي، ويتهنى به الأمر إلى قرار الانتحار غرقا في ماء المحيط.

يمثل مطلق الرواية في تسريح من الشبكات الشخصية بتكون من الرقص والاحتجاج على أساليب التصف والفهر التي تقضى على حرية الفرد، وما أكب ذلك من هواجس لتكبر في دكتاتوريتها النازية، ثم ماتت ذلك من قرار بالهجرة المؤقتة، والزلزل في فرنسا. استخدم هايدنرايش هذا التسريح من الشبكات الشخصية ويلى عليه التسريح القصصي دون أن يغرب شيئا من المواقف الأساسية، وهكذا نشأت رواية «الزئول»، وتذكرنا هذه الرواية برواية جوته الشهيرة «الأم قرين» التي كتبها ليتفك من ضغط نفسى أوشك به على الانتحار، ولكن هايدنرايش لم يكتب الرواية إلا لوضع في إطارها

الألمانية أو حركة ١٩٦٨ نسبة إلى عام تشويها، واعتبر الشباب الألماني الناشر ربيع براغ تصبها حيا لتطلعاته. ثم انهار الحلم الكبير عندما زحلت قوات حلف وارسو وقبعت ثورة الحرية في براغ، فيما عرف باسم خريف براغ.

وتكررت حركة ٦٨ في ألمانيا إلى فرق، أصابها الإحباط في كثير من الأحيان، وربما لجأت إلى العنف أو تعاملت مع العنف. ومن زعماء حركة الاحتجاج في ألمانيا من وصف الدولة الألمانية بأنها دولة بوليسية وأنها دولة عدوانية ذرية وكالوا لها ما شابه من الاتهامات التي اتسعت حلقاتها. وقد أطلق على هذه الحركة أسماء متعددة منها: حركة الاحتجاج ومنها حركة الطلاب ومنها حركة اليسار الجديد وحركة مبادرات المواطنين والحركة البديلة.

كان هايدنرايش متعاطفا مع هذه الحركة أشد التعاطف، وعبر عن آرائه في مقالات تارة، وفي برامج إذاعية ومسرحيات وقصائد تارة أخرى، ثم ما لبث أن كتب القصة والرواية وعمل هايدنرايش في المسرح الطلابي في ميونيخ، وكتب منذ عام ١٩٦٧ للإذاعة - إذاعة بالغاريا وإذاعة غرب ألمانيا وإذاعة برلين الحرة - وللصحف ومنها صحيفة زودويشة تسايتونج Süddeutsche Zeitung والصحف الرصيلة ومنها مجلة دي تسايت Die Zeit.

ولكن هذا التعاطف أصبح يمرور الوقت مصدر خطر بالنسبة إليه. فقد تصاعدت إجراءات الأمن للقضاء على الإرهاب وشهد عام ١٩٧٧ تصاعد العنف فيما سمي بـ «الخريف الألماني». واتسع نطاق ملاحقة الإرهاب، وشمل المتعاطفين، منهم هايدنرايش، الذي استغلت الإذاعة عن خدماته.

الجرىء، على نحو ما يرى في مسرحية «Our Town» حيث يواجه الجمهور مشاهد من الواقع تختلط بلحاحات من الفيلال، ولكنها تعذر على التفكير ولا تفصل على الإغراق في اليوم. ومن السهل أن تبتين أن مجموعة الأفكار التي عرضها وايدر في مسرحيته شدت الكاتب الشاب إليها، ومنها تصوير حال العالم وماخيم عليه من مشكلات تلبر المخاوف من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وإن لم يتخل الكاتب عن إيمانه بأن الإنسان يظل قادرا على المقاومة والتصدى والعمل البناء وحماية الدنيا من أن تتحلل وتهيد. وعلى الرغم من تعلقه بالمقالاتية اليسارية فقد اهتم هايدنرايش بهذا الأدب الأمريكي المجد الذي رأى فيه لسان صدق يطق بالاحتجاج والتفك والإيمان بقدرة الإنسان على عمل شيء.

ومن الأحداث التي أثرت أشد التأثير على هايدنرايش ما شهدته ألمانيا الغربية في الستينيات من تحولات أثارته الشكوك حول صلاحية النظام الديموقراطي، فقد تفككت في ألمانيا في عام ١٩٦٦ حكومة ائتلاف كبير من الأحزاب الرئيسية، وكان هذا يعنى ضياع المعارضة التي هي دعامة الديموقراطية. ولجأت حركة احتجاج واسعة وعنيدة شاركت فيها فئات عديدة وبخاصة الشباب بترجمهم روى دوتشكه. ومن المفكرين الذين أثروا تفكيرها على مسار هذه الحركة نذكر هيربرت ماركوز الأستاذ بجامعة فركلنبرج. وتصورت الحركة مجتمعا أكثر عدلا أقرب إلى السلام وأبعد عن الحرب. فلما قامت في تشيكوسلوفاكيا حركة الكسندر دوبرشك التي سعت إلى تعظيم قهر المجتمع الشيوعي الشمولي ومباغة حياة اشتراكية جديدة حرة، فيما سمي بربيع براغ، رحبت بها حركة الاحتجاج

الإشارات والتبهمات

القسمي موضوعاته الاجتماعية والسياسية الصورية.

وقد يلوح انتحار الشخصية الأساسية نوعاً من الاستسلام القائم على إهماس بالمعز عن التقدير، ولكنه في حقيقته موقف الإنسان المحتج على ما أصاب المجتمع والإنسانية والبيئة من ظلم وتهديد وانحطاع نحو الحرب بعد أن أصبح السلام وهماً. تلك شخصية الإنسان الفرد الذي يرى ولكنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً. إنها تدعو إلى: التصدي للاستسلام. وكأنما كان هايندرايش وهو يصور السلبية ليسفرى القارئ بالإيمائية، يلهج النوح الصريح الذي ينبغي أن يسمى إليه الكاتب الملائم للتصدي للاستسلام.

كان هايندرايش قد عرف في الأوساط الأدبية مكاناً نادداً لإدعاء ملتزمًا أشد الالتزام. كتب في عام ١٩٨١ يقول: إن الأرواح البشرية الماضية، الستينيات والسبعينيات، يثبت أن الألمان وأهون إذا هم صدقوا أنهم نظمي على الماضي التارخى، ونظامه الاستبدادي البغيض، وتقلبو على الحرب ومستعمراتها، ما تزال هناك ممارسات مثقبة من نوع الاغتصابات على حرية الفرد وعلى الحقوق الأساسية، ومن نوع استعراض العضلات العسكرية، والصورة إلى الإرهاب التارخى، وتصدير الأسلحة، والسكوت على تدمير البيئة.. ويتحدث هايندرايش عن حرية الإنسان الذي يعاني من مواجهة وتداخل بين التمثل والجنون، بين الأمل والهمز. كانت هذه المخاوف هي التي دفعته إلى تتركه المياه الراكدة والانتصار للقيم الإنسانية وبخاصة المبادئ الديمقراطية، منها إلى أن الديمقراطية تضيق دائريها وتبتدد عندما تتعرض لأغبياء السلطة وأمان. ويطلب هايندرايش بما طالب به فرانزيس بورشرت قبل نصف وأثلاثين سنة بتصفية الحساب مع النازية: «قولوا ٢».

ولكن انتقاد المؤلف ما لبث أن خلف من غلوائه، وسلك مسارات الانترام للناضج، ووضع أفكاره الفلسفية في إشارات أبسط وأشمل وأعمق، فارتفع بها عن دائرة الأوضاح الصوبية والاجتماعية والفكرية المثالية، وخلق بها في أفاق ما يجري في العالم، أفاق ما يعرف اليوم باسم الكونية، فنراه يكتب مقالاً يعالج فيه قدرة الأدب على التأثير، والرائى عده أن الأدب والفن بصفة عامة يتم باللاجدوى ولكنها ليست لاجدوى عقيدة، فوضع أكتاف باللاجدوى هو الذي يكسب للكتابة معنى، وهو الذي يجعل لها أفاقاً لا يستهان به حتى على المستوى السياسي. فليس المطلوب أن يخرج الفن عن إطاره الإيداعي الحر، ويتخذ لنفسه وظيفة أو وظائف يعمل على تأديتها. ويستعيد كاتلدا أسطورة سوزيف الذي كان يرفع الصخرة على سفح الجبل نحو القمة بجهود، فما يقرب من النصف حتى تهبط الصخرة إلى القاع، فيكرر سوزيف المحاولة، ولا يكف عن العمل. ولا تظن أن سوزيف الذي لم يعرف اليأس، كان يقوم بعمل لا معنى له. والذكر أكبر كاسو Albert Camus الذي إن رافع الصخرة لا يصل بها إلى قمة الجبل، ولكنه يحقق سعادة العمل.

من المصهرحات المميزّة لأسلوب هايندرايش نذكر مصهرحة «بلوغ المشيولة» - Straftind - أو قل: قد بلغ سن المسألة واستحقاق العقاب - التي ظهرت في عام ١٩٨١ على مسرح بروكسفايخ في العام نفسه، ويعالج موضوع تبديد الثقة بين الابن والأب. وتكرر الأحداث حول الابن تيد مورشرت و Ted Merschroth، في السابعة عشرة، تلميذ في مدرسة ثانوية، قتل أباه، وتوات الشبهة والتلبية التحقيق، وجاء خبير للمساتي يدرس الحالة ويحلل

شخصية المراهق بحث من أسباب تخلف العقوبة. وعلى هذا النحو تكتب المصهرحة في مسلمات حياة الشخصية الرئيسية وتبين علاقة الابن بوالديه، بحياة الابن في المدرسة، وعلاقته بالأخوين وبخاصة ببيت اسمها ماجي تكبره ثلاث سنوات، ولكنها علاقات تبدو عادية في ظاهرها، ولكنها بعد التعميم، تكشف خبايا الشخصيات المعقدة وما تخفيه من سمات العدوانية والذيف. فالأب يتظاهر بالتسامح وهو شديد التمسب، ويتظاهر بالتمسك بالأخلاقيات وهو أبعد الناس عنها ويتحدث عن اللبم ولكنه يقول ما لا يفعل. والابن يكتشف في أوراق أبيه محلات إباحية، فيولدها إليه تحت سمع الأم ويصرها بطريقة مثيرة تؤدي إلى نشوب جدل بين الزوجين حول موضوعات الجنس، ويتبادلان الاتهامات. وهكذا الكشف المستور وخرج الموضوع من دائرة الإهفاء إلى دائرة الكلام، وتأرجح الصراع بين الطيف والتسحق، وتبين أن المشيولة ضاعت في شباب الجدل. ولم يكن تيد وحده هو الذي يكف من أبيه هذا الموقف، فأخوه رأى ذات يوم صورة لأبيه أيام كان جندياً في الحرب العالمية الثانية فهم منها أن أباه قتل بريئاً أعزل، فلم يحتل الحياة مع أب ضاعت ثقته فيه، وتركه الجيت. وكأنما اسودت الدنيا في وجه تيد، وبين أنه من جيل بيته وبين جيل الكبار قبيحة، وجبل الكبار هذا يضم كل من يقبضون على زمام الأمور - المجتمع، الآباء والمدرسين والجيران. كلهم يحسبهم الزيف والتناقض، كلهم يظهرون ما لا يظهرون. وكانت النتيجة أن تيد هرب من التوابع وعاش في الوهم والخيال، ومات في نفسه الضعف بين الوهم والواقع، والتقرب من الجنون ومن اللصام. ويتجسد هذا اللصام في التعامل مع الواقع، فقد عجز تيد عن الاسترسال

الإشارات والتبهيّات

في كبت التناقض، ألحت عليه الرغبة في وضع نهاية للجزع من مواجهة الواقع والفروج إليه بالصليقة ولهذا فكر في الانتحار أو في قتل الشخص الذي يحسم هذا التناقض ألا وهو الأب. ولم يكن الابن عندما فعل فعله قاصراً، بل كان قد بلغ الرشد وأصبح فكراً وأخلاقياً ولتأثراً في سن المسنوية. ويطلب على المسرحية طابع المصاحمة، فهي في حقيقتها محاكمة جيل، كما يطلب عليها طابع الزوايا البوليسية والكشف على الجرم المخبئ. ويظهر فيها حرص الكاتب على التكلية المسرحية المبكرة التي تقوم على تفسير الأسان السريع، واستعادة المشاهد، والتدخل في الحاضر والماضي.

ومن الظريف أن هايندرايش نفسه مثل دور الفيلسوف النفاثي في بعض العروض في دسلدورف. ورائق الطريقة في عرض المسرحية في بلاد خارج ألمانيا مثل روسيا. وتحولت المسرحية إلى فيلم تليفزيوني في عام ١٩٨٤.

وكئين مسرحية «طيار الاستكشاف» Der Wetterpilot التي ظهرت مطبوعة وخرجت على المسرح في عام ١٩٨٣ اتجه هايندرايش إلى تصديق الفكرة بالواقع الملح والارتجاع إلى مستوى الموضوعات الصامتة، وإن قلت دائرة الموضوعات المحورية في إطارها التقليدي وينسب هذه الموضوعات المحورية موضوع الذنب أو المشاركة في الذنب. ولكنه هنا يستخدم قصة كلود إرنلي Claude Ernly الطيار الذي ألقى في ٦ أغسطس ١٩٤٥ القنبلة الذرية على هيروشيما، والذي عانى من تأنيب الضمير مما جعله يبتعد عن الناس. واعتمد هايندرايش على «تكسير من» الوثائق حتى إن المسرحية تدخل شكلها في إطار الأدب الوثائقي.

وترتبط بموشوسوع الذنب في هذه المسرحية موضوعات أخرى أثيرة إلى مملى الأدب الملتزم مثل الدعوة إلى عدم الاستسلام ولبد الحرب والتسليح والتكبير بويال الخطر الذي، مع القتل من أمريكا التي تحمل وزر هيروشيما وتاجازاني والتسليح النووي. ويركز هايندرايش اهتمامه على مسألة التسليح التي تعتبر سبة في جبين البشرية، في بلدان العالم المختلفة، الكبيرة والصغيرة، الفنية والفكرية، المتقدمة والمتخلفة فكيف يموت البشر جوعى بالملايين بينما التسليح يلبثهم ميزانيات كانت تكفي لإسماء الملايين وليس فقط للإنقاذ من الصوت جوعاً.

ويطرق إلى مفهوم المسنوية في حياتنا الحالية التي دخلت فيها التطورات التكنولوجية والحاسوبية والتعقيدات التقنية ونظام الحرب والتسليح دخلاً غير مبرور الفرد ومواقفه من الذنب والمسئولية، فأصبح من الصعب تحديد المسنوية وحصرها.

ومعالج كاتينا موضوع المسنوية الفردية في رواية «امرأة تجمع أحجاراً Die Steinsammlerin» التي ظهرت في عام ١٩٨٤ تدور الأحداث حول فتاة فرنسية أخفت شاباً ألمانيا هرب من المهادن في فرنسا قبل نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث كانت القوات النازية تحتل فرنسا، وكانت المقاومة الفرنسية تصعد لها وتقتل مضجعا، ولهذا كانت سلطة الاحتلال النازية تعاقب أفراد المقاومة بالإعدام وتكتل بأقاربهم وأهلهم ويمتد من قرامهم. ولتت الصوابة بين الاحتلال النازي والمقاومة الفرنسية مستحتمة إلى أن تهرزت فرنسا واهذه الفتاة الفرنسية أغ من مجاهدين المقاومة الفرنسية قتله الأسان. وعاد الجندي الألماني إلى وطنه، ولم ينس قتلته

الفرنسية وإحسانها إليه، فما مضت أحرام قلائل حتى ذهب إليها، واستقر في قريتها. وكانت العلاقات بين الألمان وفرنسا قد تحولت إلى التصالح والتوافق. ولما عان الشباب الألماني تحاتاً مثلاً فقد كلفوه بأن ينحت نصباً هجرياً للجندي المجهول في القرية. وصنع من الذكارة تمثالاً إذا ملامحه هي ملامح الأخ المفقود، فقد اشترك إبان الاحتلال في قتل هذا المناضل الفرنسي، وقال يعاني من الذنب لا يبرأ منه، وقلت صورة القتل في مخيلته بل في أعماقه لا تفارقه. وما رأت الفتاة الفرنسية التمثال بلامح أخوها حتى فرغت من صدبها الألماني وفسرت منه وفكرت في قتله.

وهام أولاء يعذبون عليه ميتاً فوق حجارة على حافة الطريق. لم تكن الفتاة هي التي قتلتها، ولكنها أحست بالذنب، وأشد إحساساً بها حتى إنها تصورت أنها قد رجعت الألمانية النادم بالجر حتى مات. ولتت حتى تقدمت بها السن ذهب إلى ذلك الموضوع على حافة الطريق، وتجمع ماتجده هناك من أحجار، وفي هذا الموضوع وعلى هذه الصورة يلتقي بها شاب ألماني من الجيل الجديد، ويرغب في معرفة سرها فتدور حيلة المعرفة، ومعهما حيلة المسنوية من جديد. رواية «امرأة تجمع أحجاراً»، إذن رواية تدور أحداثها على مستويين، يونان تعاقب الأجيال.

ومجموعة القصص الست التي يألف منها كتاب «مئة الميلاد بعد النازي» Die 100 Jahre des späten Geburt عام ١٩٨٦ تتناول أيضاً موضوع الذنب والمشاركة في تحمل الذنب، في إطار ألمانيا النازية والحرب العالمية الثانية وقد يتسع الإطار ليشمل جرائم القهر والحرب النووية. والكاتب يتقلف طرح الفلاسفة الذي ظهر بعد الحرب وصاغه فلاسفة منهم مارتن هايدجر. إننا هنا

الإشارات والتبوهات

بعد حين، طالبان يلتحزان ويتركان خطاياهم ويحبران فيه عن أسهما من إمكان الإنقاذ النبوية، والحفاظ على الطبيعة، والتصديق للتحرب الذرية الشوكية. والمدرس لا يهين نفسه، بل يشعر بأنه شريك في تحمل المسؤولية، شريك في الذنب، لأنه لم ينجح في أداء رسالته التكوينية، ولم يوفق في الربط بين الماضي والحاضر، وفي التعلم من غيرات الماضي.

في عام ١٩٨٧ نشر هايندرايش مجموعة شعرية بعنوان «آباء من حديد» Eisensteins، وهو ديوان موضوعه الأول: الجيل الجديد وحاسب الجيل القديم الذي قام بالحرب، والذي صنع القنبلة الذرية والتوتوث الذري:

فردان، أوشيفتس

هوروفيا، تشيرلويل

تلك مدائن جلس الحديد

تلك أسماء لمانى.

وهذا الشعر الثنائي الجديد لا يتلصق بالطبيعة الجميلة إلا محلًا عليها، بل يشكو من: الحروب والحلف والتسلط والفسح والتضليل والإعلام المزيف والمستقبل الضائع ويعبر عن الحنين إلى السلام. وقد تندمج هذه الموضوعات في موضوعات من قبيل الانطواء على الذات، أو الحنين إلى الذاتية، وإلى الندف العاطفي والأسرة والبيت والأولاد. وموضوعات الحول على النبوة من أم موضوعات قصاد هذا الديوان.

اجتزأت أرشين.

تحت قناع الأولى

تكنم الثنية متناهية: صواريخ

جائزة متخلفة تنتظر الانطلاق.

في مخابن تحت أبقار توحيد.

غال سام، تكلفه كالسجاج غابات؛ من فوقها طريق السيارات، بغير جمسور،

المرأة التي عانت من السلطة وأربابها والمتواطئين معها، وهذا هو الشاب يراها تحت شجرة وقد سرت على الأحداث سلوات طوال، ولكن الذنب لا يتلاشى. هكذا الماضي لا يتوقف فجأة، بل هو خط مستمر. والمرأة تتكى عن الأب الفلاح الذي رفض أن يحمل الصليب المعقوف، شارة النازية، فقام أربعة من شباب القرية المتمسكين للنازية آنذاك بإبناؤه في شرفه، واعتدوا على ابنته، التي رفضت بعد أن وضعت الحرب أوزارها كل تسوية، وأكرت أن تدع الفاعل لمسيرة الذي يعلبه حتى لا يمتثل الحياة.

ومن هذا القبول قصة الابن الذي مر بطروف لفسة صعبة مر بها غيره من أبناء سنه لأنه ولد في أواخر سنوات الحرب فلم يجد فرصة ليحسب آباء. وما هوذا بعد سنوات طوال يكتشف أشياء في حياة الأب أشياء غامضة تتصل بأيام الحرب وما فعله عندما انتهت الحرب، فهو لم يعد إلى أسرته إلا بعد عام ظل في أكتافه مفتاحًا في التماس، يشترك في فرقة موسيقية. والابن يفقد الثقة في أبيه نتيجة لهذا القموض وما يخائفه من كذب وتلفيق وتزييف.

وتعكس إحدى القصص عن ممثل من الجيل الجديد عهد إليه بمثل دور قائد في فرقة الإس إس التي عرفت بدورها القمعي المشين فلما لبس الزي شعر بالظلمان بتملكه، وليس المقصود في القسام الأول التنوع على لحن «اللاصين» تصنع للناس، كما يقول المثل الألماني الصائر، وإنما المقصود أساسًا إبراز العلاقة بين الماضي والحاضر، والعلاقة تنفص هنا عن طريق لآلئ الصكوري.

وموضوع الرأس من المستقبل والخسوف من الجنون اليوسمي من الموضوعات الشكة في أدب هايندرايش، في القصة الأخيرة من مجلد «منة الميلاد

حيال» ذئب جماعي، لا يبرأ منه من ولد بعد حين من الأحداث الآتية، ولا من لم يشارك فيها مشاركة الفاعل المباشر، يرى هايندرايش وكثيرين غيره أن الذنوب التي ترتكبها الأمم تختلف عن ذنوب الأفراد التي لا يتحمل بأوزارها إلا من يفعلها، فهي تشمل الساكنين عليها ومن كان يمكن أن يشاركها فيها ويأخذهم عليها الزمان أو المكان، وإن لم يفعل هن التفرقة بين الفاعل المباشر، والساكن على الظلم، والمسئول بمجرد الائتماء.

والسلام عن هذا الذنب في رأى الكاتب ضرورية من نوع العلاج النفسي الذي يقوم على الصراحة وإخراج المكبوت. ومن هنا يأتي دور فن القول الذي يهدف السهل إلى التغلب عليه أو التماثل معه، إنه التحصن من الكبت عن طريق الكلام. والبناء القصصي يقوم دائمًا، كما رأينا من قبل، على مستويين مستوى الجيل القديم الذي عانى، والجيل الجديد الذي يرى ويسمع فيدخل في إطار المسؤولية.

وعبارة «منة الميلاد بعد حين، أو «منة الميلاد المتأخر» هي عنوان القصة الرئيسية، ولها شاب من نعتما مئة الميلاد بعد حين من الأحداث، يلتقي بامرأة متقدمة في السن تصرخ صرخة مجنونة عندما ترى حرق KZ على لوحة السيارة، وهما حرفان لا يهتمان بالنسبة إلى الشاب شيئًا أكثر من أنهما جزء من الرقم على لوحة السيارة، ولكن المرأة الهرمة تصدم من أمرهما شيئًا آخر، فقد كانا يشيران إلى معسكرات الاعتقال النازية، وعندما كشفت المرأة عن ذراعها دعى الشاب إلى رأى الحرقين وراقم الاعتقال محققين بالوقم في جندها. لم يكن الشاب يتوقع ما حدث، ولم يكن وعيه قد تبعها له كل مافي الأمر أنه كان يريد أن يركن السيارة هناك حيث تقى المرأة. الجيل القديم مثله

بلغاريا

«فلاديمير تشيريانوف» مخرج فيلم «صيد الملائكة»

فلاديمير تشيريانوف (فلاديمير تشيريانوف) مخرج أفلام بلغاريا، ولد في صوفيا، بلغاريا عام ١٩٥٦، درس السينما بالأكاديمية القومية للمسرح والسينما بصوفيا وتخرج عام ١٩٨٩.

أخرج فلاديمير تشيريانوف، ثم أخرج أول أفلامه الروائية الطويلة عام ٩٣ باسم

«فيسها» لمحات من اللاهوت ومن الميتولوجيا، وأنها الانطباعات الشخصية وحس الصعراء من حيث هي رمز السكون والسوان والشقاء. وبلغت للتفكر في هذه الرواية أن أسلوب الكاتب اكتسب ثغرات من التناؤل في المستقبل والأمل في إنقاذ العالم عن طريق التذكر والنقص. وطريقة النص التي يتبعها هايدنرايش هنا تجمع بين القديم والحديث، فيها: التشويق، والاستغراق، والتضمين، وتوقع الأجواء، من جو السعادة الحاملة إلى جو الحزن العاطفي، وفيها التركيز في وصف الشخصيات والاكتفاء بسمات قليلة وولاعات قليلة، وقدرة على التعامل السيكلوجي الحساس.

في عام ١٩٩٣ نشر هايدنرايش مسرحية «مادة.. نهاية الرابع الثالث» "Magda - fins tortil Imperil" والشخصية الرئيسية فيها ماجدة جويلس زوجة يوزف جويلس وزير الدعاية النازي، وتصوير المسرحية الساعات الأربعة والعشرين التي سبقت انتحارهما في مخبأ هتتر المعروف باسم البولكر والذي انتحر فيه هتتر أيضاً هو وزوجته إيفا بروان عندما أيقن بالهزيمة المحتومة. وفي عام ١٩٩٤ نشر مسرحية «المؤتمر السنوي Jahrestagung» وفي عام ١٩٩٥ رواية «ليلة التجار Die Nacht der Händler»

مصطفى ماهر

مسارات انطلاق مستقيمة كالخطوط المعمود... قشلات، قشلات...

ويعود هايدنرايش إلى معالجة موضوع ثورة الطلاب في عام ١٩٦٨ وحركة الحلف التي ارتبطت بها في مسرحية «مطاردة الثعالب»، التي ظهرت في عام ١٩٨٨، ويبدو أن الكاتب عندما كتبها كان قد غمر بعض مفاهيمه الأساسية وأصبح مقتنعاً بسفك اللجوء إلى الحلف. وتصدر الإشارة إلى التكوين الثاني للمسرحية، فقد أدخل هايدنرايش عناصر من مسرحية شيلز، قطاع الطرق، في تسج مسرحيته، كما أدخل دورينات عناصر من مسرحية فرويتش في مسرحية «أختري». ولما اختار الكاتب مسرحية «قطاع الطرق»، بالذات لأنها تدور حول مجموعة من الشباب رفضوا بحق أو غير حق الانضمام القائمة وانعزلوا عنها، ولكنهم ضلوا الطريق واستسلموا إلى مجموعة إرهابية، واستغل هايدنرايش التشابه بين هذا الموقف القديم الذي عالجه شيلز، والموقف الجديد الذي عالجه هو في أحداث تأثيرات درامية فيها صق وفيها تناخل وفيها طرافة لاختلاف الأزمنة والظروف.

وموضوع البنية والحفاظ عليها هو الموضوع المحوري في رواية «بليل.. أو السكون»، التي ظهرت في عام ١٩٩٠، فيها يحكي الكاتب أطرافاً من قصة حياته. والمشهد الأساسي هنا هو الصعراء الممتدة في الشمال الأفريقي من حيث هي رمز لسكون والقيم الأخلاقية الإيجابية، وفيها قلعة بليل التي يتوه الضرب في حجراتها الكثيرة، وفي الصعراء يلتقي بذلك الرجل الذي يعيش على أقل اللابل، على شربة ماء من البئر، ورشة من لبن الماهر وثمرة من شجرة اللين. والرواية متعددة الخطوط، فيها المقابلة بين الصعراء والحضارة،



الإشارات والتبهمات



بعد عرض الفيلم في المسابقة الرسمية لمهرجان القاهرة السينمائي السابع عشر في قاعة (متفرج) بمرکز المؤتمرات الدولية (قصر المهرجان) في عروض اللقاة والصحفيين، التقيت بالمرجع البلغاري (فلاديمير تيفير باتوف) مخرج فيلم (صيد الملائكة) وكان الحوار التالي:

● أين درست السينما؟

- بعد تخرجي من الأكاديمية القومية للمسرح والسينما ببلغاريا في بلغاريا عام ٨٩ درست السينما في معاهد موسكو وتخرجت عام ١٩٩٢.

● هل درستك السينما في موسكو، كانت لها تأثير على أسلوب إخراجك لأول أعمالك السينمائية الروائية الطويلة (صيد الملائكة)؟

- بالطبع تأثرت بالسينما الروسية وخاصة الواقعية الشعرية عند المخرج (سورجي ايزنشتاين) صاحب الفيلم العظيم (الدرعة بوشكين) والتي درست لنا في معهد السينما على أيدي أساتذة الإخراج بالمعهد.

● فيلمك الأول (صيد الملائكة) الذي شاهدناه في المهرجان، وعرض في المسابقة الرسمية، لاقي إعجابا شديدا من جمهور اللقاة والصحفيين.. هل لاقي نجاحا مماثلا عند عرضه في بلدكم (بلغاريا)؟

- لأن لم يعرض في بلغاريا، ولقد تعدد عرضه العام مع بداية عام ١٩٩٤. ويغصون الإعجاب والنجاح الذي لاقاه الفيلم عند عرضه، فإبني بعد أن وجدت هذا الترحيب الناح بالبلغم من جمهوركم وخاصة بين اللقاة والصحفيين المهتمين

نفسه في مكان آخر، وعالم مختلف، فزري هذا العالم يشبه عالم الأساطير والسحر الجميل.. يتقابل الابن في هذا العالم بالكلوت دراكوولا، الذي يقوم بمراقبته مستعرضا معه قصصه الشهيرة بجوهر الأسطوري، فيظلمه دراكوولا على الأساليب الحديثة لامتصاص دماء البشر بالأساليب الحديثة. تناولت الصحف حديثا، أخبارا عن وجود جماعات في أوروبا شاريس طقوس مصاصي الدماء. لتسولي المشاهد خلال رحلة الابن في بحثه عن العين الحقيقية، فزري لقاءه بال كابلوني - زعيم عصابات شيكاغو في الأربعينيات. والمغامرات الأثري الديانا جولز - شخصية من ابتكار المخرج الأمريكي المبكر ستيفن سبيلبرج - الفاتحة هنا عن المعرفة من خلال عالم سحري عجيب معروف بشخصياته السينمائية الأسطورية الساحرة.

وقبل أن يلحق الابن يدي الاثنين من الملائكة يظلمان الرصاص على لوسيفر وفانيس، وكان الشر ان يكتفي على أيدي البشر العاديين ولكن يلزمه معجزة إلهية.

(صيد الملائكة) وقد اشترك به داخل المسابقة الرسمية لمهرجان القاهرة السينمائي الدولي السابع عشر (١٩٩٢)

وفيلم (صيد الملائكة) يدور حول حكايات ممثلة ومرعبة في الوقت ذاته مستعندا على معرفتنا السينمائية بالشخصيات الشريرة، التي استمرضها الفيلم والتي شاهدناها جميعا في أفلام عالمية من قبل، سواء أفلام أممية، أو إيطالية والتي أصبحت ضمن أساطير الشر في السينما العالمية.

كشخصية الكونت دراكوولا، فارست لوسيفر. أساطير أفلام الرعب. وشخصية آل كابلوني، الديانا جولز، عصابات المافيا، أساطير أفلام العصابات والمغامرات. وأخيرا الاثنين من الملائكة القاتلة.

موضوع الفيلم الأساسي يدور في مكان ما على الأرض، وفي زمن ما.. عن نعات (مثال) قضى معظم حياته في صنع كمال لأمراء تكاد تشبه الآلهة، ولكنه بعد الانتهاء من صنع التمثال يجد أنه تخلصه أهم أسباب الحياة، وهي العين المسعرة التي ستدب فيه الحياة.

يدور غيظا لذلك، ويبدو الحزن على قصصات وجهه - كآسورية بيجماليون/ لكن برؤية عصرية - فجأة تظهر له عين، تأتي من مكان مجهول، وما إن يضعها بالتمثال، حتى تأتي جنية (عفريتة) شريرة تسرق تلك العين، ويبقى التمثال بدون حياة.

بعد عدة سنوات ترسل إليه عين أخرى، ولكنها تحوي بداخلها قوة شريرة، وما إن يضعها في التمثال وينظر إليها، حتى تخرج منها طاقة شريرة تصعبه، فينظر ابنه الشاب لهذه العين هو الآخر فتسيطر عليه تلك القوة، ليلحق فيجد

الإشارات والتنبيهات

للأستاذ/ سعد الدين وهبه رئيس اتحاد الفنانين العرب ورئيس المهرجان على الفرصة التي أتاحتها لنا برؤيتكم وروية الأعمال المتميزة الأخرى التي وفرتها لنا المهرجان، فقد كانت وجبة سينمائية ثقافية حقا نسمة. ■

على نبوى عبد العزيز

- مهرجان هذا العام يضم لجنة تحكم دولية مكونة من أعضاء على مستوى عال من العاملين في المجال السينمائي، ويرأس هذه اللجنة المخرج الأسباني الكبير (خوان أنطونيو بارديم) فلا مجال هناك للشك في قرارات هذه اللجنة، ومساندة الجوائز والفوز بها، تحكمها معايير فنية دقيقة، للجنة التحكم وحدها الحق في تكريم الأعمال السينمائية المعروضة بلخلى المسابقة، والواضح أن مهرجان القاهرة السينمائي الدولي السابع عشر هذا العام يضم أعمالا سينمائية على مستوى عال من الناحية التقنية. تتنافس جميعها على الجوائز، وقد تقدمت بفيلمى (سيد الملائكة) ولم يرد في ذهني مسألة الفوز بطريقة ملحة وضرورية بأي من جوائز المهرجان. وإذا حدث ونال الفيلم جائزة من المهرجان، سأكون سعيدا بذلك وإذا حدث العكس، فليكني فخرا شرف عرض الفيلم وقبوله داخل المسابقة الرسمية لمهرجان دولي له أهميته كمهرجانكم، وأنا مازلت عهدي أحلام وطموحات بتحقيق وتقديم أفلام أخرى في المستقبل القريب. وبالطبع سأشترك بها في مهرجانكم القادم، نظرا لما وجدته من إدارة المهرجان الذي يرأسه الأستاذ/ سعد الدين وهبه، من ترحاب حار، والعمل على راحة الضيوف وتذليل الصعاب التي واجهتنا، سواء في الإقامة، أو الاتصالات الدولية، كذلك الدقة التي تميز بها المهرجان سواء في العرض أو الندوة أو اللشرة. والكتب التي طبعت وصاحبت العرض، تلك أشياء مهمة جدا وسمة أساسية من سمات أي مهرجان سينمائي ناجح.

● شكرا لكم وأتمنى أن تدي أعمالكم في المهرجان القادم، كما أتوجه بالشكر

بشئون السينما في بلدكم، وبهذا الأسئلة المهمة التي دارت في الندوة التي أقيمت للفيلم، فأعتقد أنه سيلقي مثل هذا الإعجاب والتجاح هناك، وأمل ذلك.

● في فيلمك (سيد الملائكة) يبدو تأثيرك الواضح أيضا بالسينما الأمريكية خاصة وأن الفيلم احتوي على شخصيات أسطورية في السينما الأمريكية مثل (انديانا جونز) و (الكولت دراكسولا) و (أل كابولي) فما رأيك؟

- من الطبيعي أننا محاسرون منكم بالسينما الأمريكية، وعلى المدى الطويل وصبر مشاهداتي، تكون لدي موروث سينمائي هائل، أمريكي بالضرورة فأنا من أشد المعجبين بأسلوب المخرج الهنري الأمريكي (ستيلن سيلبرج) وعلى سبيل المثال ابتكاره شخصية المفاسر (انديانا جونز) في سلسلة أفلام تحمل اسم الشخصية المفاسرة تلك، ومن الطبيعي أنني عندما أقدم عملي الأول، حتما سيأتي بصورة ما متأثرا بالموروث الموجود لدي، ولكن برؤيتي الخاصة، ومن منطلق إعجابي الشديد بهذه الشخصيات، التي تكاد تكون أسطورية، أقوم بطرح أفكارى من خلال هذا الموروث ومن منطلق عشقى لهذا الفن، وليس التهمج عليه والسخرية منه كأفلام الساتير التي يصنعها الآخرون.

● بعد التجاح الذي حققه الفيلم واستحسان النقاد والصحافيين له، هل تتوقع فوزه بأية جائزة من المهرجان؟ وإذا حدث ولم يزل أية جائزة، هل ستشترك بأعمالك القادمة في المهرجان مرة أخرى؟



الإشارات والتبهيئات

شعار

الشعر على المسرح

ف ما أراى وما أعظم هذه اللعبة المسرحية حين تتجاوز حدود المؤلف وتغفل لتلعب على السبوح والجديد، نحن أمام تجربة منفردة إلى حد بعيد، فالشعر المكتوب خصيصاً من أجل أن يتم تمثيله على خشبة المسرح، أنشأ الإضاءة والحركة والتشكيل كلها تتفاعل وتتسمج فيما بينها على خشبة المسرح، كل عناصر الفعل الإنسانى تتلخص فى إبداع متألق، المايسترو الفاعل فى هذا الإلتحاح هو الممثل والكاتب، ليس هناك مخرج بالمعنى الدارج المفهوم، نحن أمام كتلة متفردة من الإلتعالات والأحاسيس الفنية هى التى تقوم ببناء هذا العمل الفنى.

أيتها روما، (ممثلة وحاصلة على جائزة النقاد كأفضل ممثلة فى مهرجان القاهرة التجريبى).

من: هذا النوع المسرحى - الشعر المسرحى - هل يعتمد على تكتيك جديد فى الأداء التمثيلى؟



ج: دعنى أوضح لك أننا لا نملك تعديداً أى تكتيك جديد، عموماً هناك ثلاثة أنواع من وسائل التعبير المسرحى، أولها ستناسلافسكى، ثانوها بريخت، ثالثها الريم (الإيقاع) وهو ما يقوم عليه عملنا إجمالاً، وهو ليس تكتيكاً محدداً أو منهجاً فى الأداء بقدر ما هو وسيلة من وسائل التعبير المسرحى، وهو أقرب ما يكون إلى الطبيعة الإنسانية فى بساطتها وجمالياتها. ونحن نلجأ على مهعدة من القضية المطروحة بحيث نستطيع رؤيتها والتفاعل معها وتقديمها على أكمل وجه ممكن من خلال التوريط والتوجه الانفعالى المتبع.

من: هل هناك نظرية جديدة فى فن الممثل تتوافق مع هذا المسرح الذى تقدمونه؟

ج: لا أزعم أننا نقدم نظرية محددة لها بنائها الفنى الموضوعى بقدر ما نقدم أفكاراً جديدة ووسائل مبتكرة، لجسيتها، ممثلون ولقوبن مع الكاتب لسمى للوصول إلى معنى ما، فكرة ما، هناك من يكتبون هذه النظرية بشروطها العلمية الموضوعية، أما نحن فنهتم وثائق بالمشور الشخصى للممثل، فهو شكل الأساس المهم لعملنا.

الإشارات والتبهيّات

س: ما هي عناصر التكنيك التي تستخدمونها في بناء الشخصية المسرحية الدرامية؟

ج: مع أننا نستخدم الإيقاع المتعدد حيناً والمتواصل بالواقع وبالنظريات حيناً آخر، إلا أننا إجمالاً نتمسك على متناسلافسكى ويريفت وبالإضافة إلى ذلك هناك أستاذ جامعي فنلندي في علوم المسرح وهو مؤلف مسرحي كذلك اسمه «يوكو توركا» له منهجه في تدريبات الممثل، وهي تدريبات رياضية عنيفة وشاقة بهدف تفجير الطاقة الانفعالية عنده، ونحن نستفيد بهذا النوع من التكنيك على نحو ما نستفيد كذلك بكل عناصر الإبداع البشري الخاصة بالممثل.

«ماركو هوكالا»: (شاعر مسرحي).

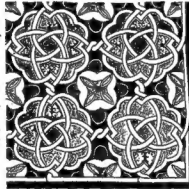
س: ما هي حدود الانفصال وحدود التواصل بين الشعر والدراما في عملك المسرحي؟

ج: لا انفصال هناك على الإطلاق، فالشعر والدراما متماثلان متوحدان، في الشعر نستخدم الواقعية، ما فوق الواقعية، ما بعد الواقعية، أو غير ذلك، ونمزجها مع بعضها بعضاً من خلال التحكم في المشاعر الإنسانية، والشعر والدراما مليئان بالصور المتنوعة والأفكار، يعتمد كلاهما على شكل فني محدد، هما قريبان لبعضهما بعض، كل منهما وجه للأخر.

س: اللحظة التشكوبلية، الشعرية، التمثيلية، الحركية، الجمالية (إضاءة). هل هذه هي مفردات عملك المسرحي؟

ج: نعم، لكن أهمها على الإطلاق اللحظة الانفعالية، فمن خلالها سواء عند الممثل أو عند نقوم جميعاً ببناء الفعل المسرحي وحركته ولحظاته الإبداعية المتنوعة، يلتزم كل هذا إطاراً موسيقياً تتعدد فيه لحظات الإبداع وتندمج مع الانفعال.

س: تعدد اللغات في عملك الفني الشعري، هل يصل بك إلى التفرير؟ أم أنه يخلق مزيداً من التلاحم بين الفهم والإحساس معا في استقبال المتفرج لمسرحك؟



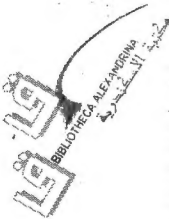
ج: إليارموني هو أهم عناصر عملي المسرحي، فالثقة لم تعد وسيطاً ضرورياً للفهم والمشاركة بالمقارنة بعناصر العرض المسرحي الأخرى، ونحن نعتمد في عملنا ليس فحسب على التوفيق الانفعالي أو اللحظة الانفعالية، بل نعتمد كذلك على ميكانيزمات الإحساس بالإيقاع والصوت والإضاءة وجرس اللغة وجمالية الحركة، نحن باختصار نحقق بالحياة، وأنا فخور كل الفخر أن أمك هذا الفرق الفنلندي العظيم.

س: ما هي مفردات الوعي الذاتي والوعي الموضوعي في دراما شعرك المسرحي؟

ج: هناك طرق عديدة لعملنا المسرحي، ليس من بينها الثوابت المسبقة، فالكثافة والإخراج عندى بيدان بتجديدات واضحة لمنهج العمل وأساليب التكوين المسرحي، بل إن مشاعري الفنية وتلجير طاقاتها الإبداعية هو منهجنا في العمل، حيث نلج كل اللغة بمشاعرنا وإلهامنا الفني والتي لمتكتها جميعاً كتحريك عمل.

س: هنا، فليس هناك حدود لفاصلة بين الذاتي والموضوعي بل إن العمل الفني هو الذي يفرس الذاتية تارة، أو الموضوعي تارة أخرى، أو كليهما في وحدة إبداعية هائلة.

مجدي فرج



الغلاف الأخير

ابن رشد (١١٢٧ - ١١٩٨)

بريشة الفنان: مكرم حنين

